

Staat und Islam in der Türkei

Seufert, Günter

Veröffentlichungsversion / Published Version

Forschungsbericht / research report

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP)

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Seufert, G. (2004). *Staat und Islam in der Türkei*. (SWP-Studie, 29/2004). Berlin: Stiftung Wissenschaft und Politik -SWP- Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-243567>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

SWP-Studie

Stiftung Wissenschaft und Politik
Deutsches Institut für Internationale
Politik und Sicherheit

Günter Seufert

Staat und Islam in der Türkei

S 29
August 2004
Berlin

Alle Rechte vorbehalten.

Abdruck oder vergleichbare
Verwendung von Arbeiten
der Stiftung Wissenschaft
und Politik ist auch in Aus-
zügen nur mit vorheriger
schriftlicher Genehmigung
gestattet.

© Stiftung Wissenschaft und
Politik, 2004

SWP

Stiftung Wissenschaft und
Politik
Deutsches Institut für
Internationale Politik und
Sicherheit

Ludwigkirchplatz 3-4
10719 Berlin
Telefon +49 30 880 07-0
Fax +49 30 880 07-100
www.swp-berlin.org
swp@swp-berlin.org

ISSN 1611-6372

Inhalt

5	Problemstellung und Schlußfolgerungen
7	Islam – Staat – Gesellschaft
7	Muslimisch, islamisch, islamistisch
7	Religion als Herrschaftsinstrument
9	Politischer Islam in der Türkei
11	Staatliche Reformen und Verwestlichung
11	Modernisierung im Osmanischen Reich im Namen des Islam
11	Modernisierung in der Republik im Namen der Nation: Laizismus und Säkularisierung
12	Islam als Element der türkischen Nation
14	Praktizierter Laizismus in verschiedenen Perioden der Republik Türkei
14	Die Marginalisierung des Islam
15	Positive Bezugnahme auf den Islam
17	Die staatliche Organisation von Religion in der Türkei: Die Religionsbehörde
17	Entstehung, Aufgaben und Struktur
18	Politische Funktion
19	Konsequenzen des staatlichen Monopols über die Religion
21	Laizismus, Säkularisierung und Religionsfreiheit
22	Die Haltung der Bevölkerung zu Religion und Religionsbehörde
24	Die Regierungspartei AKP und die Religionsbehörde
25	Reform des Islamverständnisses als Grundlage einer neuen Religionspolitik
26	Vorläufiges Fazit: Vor einer »Europäisierung« der Religionspolitik
27	<i>Abschied vom politischen Islam und Minderung der Spannung im Verhältnis zur Staatselite</i>
27	<i>Integration des Alewitentums in das bestehende System</i>
28	<i>Verbesserung des Status der nichtmuslimischen Gemeinden</i>
29	Abkürzungen

Der Autor war bis 2002 stellvertretender Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Istanbul und arbeitet jetzt am selben Ort als freier Journalist und Wissenschaftler

Staat und Islam in der Türkei

In der Debatte um den EU-Beitritt der Türkei spielt Religion in zweierlei Hinsicht eine Rolle. In der *öffentlichen Diskussion* wird der muslimische Charakter des Landes betont, aus ihm wiederum die Frage nach der prinzipiellen Integrierbarkeit des Landes und seiner Bevölkerung in die europäische Familie abgeleitet. Dabei wird oft argumentiert, daß der Islam, anders als das Christentum, eine Trennung von Staat und Kirche nicht kenne. Insofern sei die Voraussetzung für die Säkularisierung der Gesellschaft nicht gegeben. Zwar wird zugestanden, daß die Türkei in den zwanziger Jahren den Laizismus eingeführt und die Religion zurückgedrängt habe. Doch eigentlich sei eine solche Regelung der Tradition des Landes fremd. Sie stoße auf viel Widerstand, wie das Wachstum islamistischer Bewegungen zeige, die jetzt in Gestalt der Partei für Gerechtigkeit und Entwicklung (AKP) sogar die Regierung stellten. Die laizistische/säkulare Ordnung des Landes sei nach wie vor fragil, die Gefahr islamischen Totalitarismus nicht gebannt. Solche Fragen bewegen in Europa weite Kreise, rücken bei der Beitrittsdiskussion die religiöse Dimension des Kandidatenlandes in den Vordergrund und konfrontieren gleichzeitig die europäische Öffentlichkeit mit der Frage nach ihrem eigenen Verhältnis zur Religion.

In den *offiziellen Stellungnahmen der Europäischen Union* zu den Beitrittsbemühungen der Türkei taucht dagegen das Thema Religion nur im Zusammenhang mit Fragen der Religionsfreiheit auf. Hier bemängelt die Europäische Kommission, daß nichtmuslimische Religionsgemeinschaften, insbesondere die christlichen Gemeinden, nur eingeschränkt über Grund- und Kirchenbesitz verfügen können, die Ausbildung ihrer Priester nicht gewährleistet ist und die Angehörigen dieser Gemeinschaften von einer Karriere im öffentlichen Dienst faktisch ausgeschlossen sind. In den letzten Wochen wird von einzelnen europäischen Politikern außerdem angemahnt, christlichen Einwanderern und türkischen Konvertiten zum Christentum die Eröffnung eigener Kirchen zu ermöglichen.

Die Kombination von staatlicherseits autoritär durchgesetztem Laizismus, dem Wachstum religiös-konservativer Parteien und der Benachteiligung nicht-muslimischer Minderheiten bestärkt jene in Europa, die der Auffassung sind, daß sich im Islam Geistiges und Weltliches eben doch nicht trennen lasse, sich der

Islam gegen den Laizismus durchsetze und weder Säkularisierung noch Toleranz gegenüber Andersgläubigen kenne.

Im Gegensatz zu solchen Auffassungen stellt diese Studie das Verhältnis von Staat und (muslimischer) Religion sowie die Frage der Religionsfreiheit für alle Gruppen in den historischen Rahmen des türkischen Nationenbaus (*nation building*). Sie vertritt die These, daß sowohl der teilweise unduldsame Laizismus und die Bürokratisierung des religiösen Lebens als auch die Beeinträchtigung nichtmuslimischen Gemeindelebens Ausfluß des Bestrebens der Türkei als moderner Nationalstaat sind, eine (auch religiös) möglichst einheitliche und kulturell homogene Nation hervor-zubringen.

Die Studie kommt im einzelnen zu folgenden Ergebnissen:

- ▶ In der Türkei bestimmt nicht der Islam die Politik, sondern die Politik die Religion. Weder bestehen politisch einflußreiche religiöse Institutionen, noch richtet sich das staatliche Handeln am religiösen Diskurs aus. Im Gegenteil, die Religion wird von einer Staatsbehörde verwaltet. Sie hat dem Nationalstaat zu dienen, der mit ihrer Hilfe die Nation einigen und die Muslime verwestlichen will.
- ▶ Die Republik hat das Ineinander von Staat und Religion vom Osmanischen Reich übernommen und führt es in modifizierter Form fort. Dies kann jedoch nicht einfach als Fortsetzung einer originär islamischen Tradition verstanden werden. Der Übergang der Quelle staatlicher Legitimation von Gott im Osmanischen Reich auf die Nation in der Republik und die Integration der Religion in die nationale Identität ist ein allgemeines historisches Phänomen, das mit dem Sturz der Monarchien, dem Niedergang der europäischen Vielvölkerreiche und der Entstehung der Nationalstaaten zusammenhängt.
- ▶ Die Verschmelzung von religiöser und nationaler Identität, die zu Beginn der Türkischen Republik im Befreiungskrieg zu beobachten war, ist keine Besonderheit des Islam und keine Besonderheit der Türkei. Tatsächlich ist das Ineinander von Staat und Religion bei den orthodoxen Nachbarn der Türken – den Griechen, den Bulgaren, den Serben und den Russen – nicht weniger innig.
- ▶ Die Türkei hat sowohl die säkularen Ideen als auch die zentralstaatliche Form ihrer Durchsetzung aus Europa übernommen, konkret aus Frankreich. In diesem Sinne tritt uns mit der heutigen Türkei und ihrem Streben nach nationaler und religiöser Homogenität nicht der Orient gegenüber, sondern ein Stadium europäischer Geschichte, das in Westeuropa weitgehend überwunden ist.
- ▶ Die heutige Gesellschaft der Türkei ist in weiten Teilen eine säkulare, in der Religion von einem Erklärungsrahmen zu einem erklärungsbedürftigen Phänomen geworden ist. Auch die interne Säkularisierung der Religion ist weit fortgeschritten. Verständnis und Interpretation religiöser Aussagen erfolgen zunehmend im Rahmen moderner Orientierungen.
- ▶ Religionsfreiheit und eine säkulare Ordnung lassen sich in den unterschiedlichsten Modellen realisieren. So wenig Europa den französischen Laizismus, die englische Staatskirche oder das deutsche Konkordatsystem in Frage stellen kann, so wenig kann es von der Türkei den vollständigen Umbau ihrer religiösen Institutionen verlangen. Auf Liberalisierung, Verrechtlichung und Gleichbehandlung unterschiedlicher Konfessionen und Religionen innerhalb des bestehenden Systems kann jedoch gedrängt werden.
- ▶ Die Motivation der muslimisch-konservativen Regierungspartei, die staatliche Religionsverwaltung zu reformieren, beruht eher auf weltlich-pragmatischen als auf religiösen Zielen. Es geht nicht um die Errichtung einer islamischen Ordnung, sondern um eine Entbürokratisierung des religiösen Lebens und die Anpassung an europäische Standards.

Islam – Staat – Gesellschaft

Wer den Islam an sich zu einem Hindernis für den Aufbau einer modernen, säkularen und demokratischen Gesellschaft erklärt, unterstellt eine nach Ort und Zeit relativ unveränderbare Essenz dieser Religion, die sich unabhängig von gesellschaftlichen Verhältnissen und politischen Konstellationen immer wieder durchsetze.¹ Tatsächlich jedoch ist das *religiöse Verständnis* des gesellschaftlichen Lebens, das gerne als Charakteristikum des Islam angeführt wird, keine Besonderheit dieser Religion, sondern ein allgemeines Merkmal vormoderner Gesellschaften.²

Daß die muslimischen Staaten in der Geschichte allesamt und immer von der Religion *bestimmt* gewesen seien, ist eine Mär, die frühe europäische Orientalisten in die Welt gesetzt haben. Radikale Islamisten, die eine solche Ordnung heute wiederherstellen wollen, haben bei ihnen abgeschrieben.³

Muslimisch, islamisch, islamistisch

Bei der Diskussion über Religion und Politik ist es sinnvoll, zwischen muslimisch, islamisch und islamistisch zu unterscheiden. Muslimisch kennzeichnet dabei den Muslim als Person ganz allgemein, das Adjektiv muslimisch erfordert keine über diese Qualifizierung hinausgehende religiöse Handlung oder Orientierung seines Trägers. Insofern ist die Gesellschaft der Türkei eine muslimische Gesellschaft einfach deshalb, weil Muslime in ihr die überwältigende Mehrheit bilden. Islamisch steht für all die Handlungen

und Orientierungen, die einen Bezug zur Religion haben, für das Gebet etwa, für das Fasten und für den Glauben daran, daß Muslime sich im Sinne ihrer Religion sittlich verhalten und einander Unterstützung gewähren sollten. Islamistisch indessen steht für den Versuch, politische Forderungen mit religiösen Lehren zu rechtfertigen oder Politik, Gesellschaft, Kultur und Wirtschaft nach religiösen Vorgaben zu gestalten, ganz gleich wie jeweils begründet wird, warum die Religion diese oder eine andere Regelung vorsehe. So ist etwa die Forderung, den Zins in der Wirtschaft zu verbieten, mit Bezug auf den Koran eine islamistische Forderung.

Religion als Herrschaftsinstrument

Aus Sicht ihrer Anhänger ist islamistische Politik oder Islamismus das Bemühen, den Staat in den Dienst der Religion zu stellen. Sieht man sich jedoch die Staaten an, die vorgeben, der Religion zu dienen, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dort die Religion im Dienste des Staates steht. Genauer gesagt steht sie im Dienste jener Gruppe, die im Staate das Sagen hat: in Saudi-Arabien ist dies das Herrscherhaus, im Iran die schiitische Geistlichkeit und in Afghanistan die Clanfürsten respektive die Medreseschüler der Taliban. Von außen betrachtet sind islamistische Staaten deshalb solche, in denen die Religion von politisch einflußreichen Gruppen – Verwandtschaftsverbänden, Berufsgliederungen, wirtschaftlichen und sozialen Eliten und allgemein Männern – zur Legitimation ihrer Herrschaft oder ihrer Privilegien genutzt wird. Es ist deshalb beim Islamismus nicht eine abstrakte Herrschaft der Religion über Staat und Gesellschaft, die beunruhigt, sondern der Gebrauch von Religion als Herrschaftsinstrument und die damit bewirkte Unangreifbarkeit der jeweiligen Ordnung.

Oft spricht man statt von Islamismus auch von islamischem Fundamentalismus. Fundamentalisten wurden Anfang des 20. Jahrhunderts erstmals amerikanische Theologen und die von ihnen inspirierte Bewegung genannt. Ihr Ausgangspunkt war die wörtliche Auslegung der Bibel, ihr Ziel die Umsetzung bib-

¹ Vgl. beispielsweise Tilman Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, Zürich 1981. Nagel, einer der bekanntesten deutschsprachigen Islamwissenschaftler, stützt seine These auf die Aussagen islamischer Theologen. Er verweist dabei auf die Kritik der Ulema an der Tatsache, daß der Lauf der muslimischen Staatenwelt eben nicht mit der Theologie übereinstimmt, und auf die Forderungen der Ulema, diesem Mißstand abzuweichen. So werden schriftliche Klagen über die mangelnde Übereinstimmung der gesellschaftlichen Realität mit dem Ideal der Religion als gesellschaftliche Realität der Religion präsentiert.

² Dies ist die Grundannahme der klassischen Religionssoziologen Emile Durkheim und Max Weber.

³ Vgl. dazu Sami Zubaida, *Islam, the People and the State*, London 1993.

lischer Vorschriften ins soziale und politische Leben.⁴ Wie die Protestanten Anfang des Jahrhunderts der Bibel, so wollen islamische Fundamentalisten den Vorschriften des Koran im sozialen und politischen Leben Geltung verschaffen. Sie rechtfertigen ihre Politik mit den Fundamenten des Islam: den Versen des Koran, den Sprüchen des Propheten und den Lehren der großen Theologen. Doch auf die Frage, wie diese Fundamente heute zu verstehen seien, gibt es so viele verschiedene und gegensätzliche Antworten, daß es schwerfällt zu glauben, die Theologie bestimme die aktuelle Politik.

Im Namen des Islam wurden und werden Gedanken der unterschiedlichsten Philosophien und Ideologien hochgehalten. Man kann für eine islamische Aufklärung argumentieren und für eine islamische Moderne. Man kann faschistische Prinzipien vertreten und Elemente des Sozialismus übernehmen. Ein und dieselben Fundamente rechtfertigen für die einen Demokratie, für die anderen dynastische Herrschaft und für die dritten eine Klerikerregierung.⁵ Darüber erstaunt zu sein hieße freilich zu vergessen, daß Politik Kampf verschiedener Gruppen und Interessen in konkreten historischen Situationen ist und insofern islamische Aussagen zur Politik je nach Situation und Interessenlage der Akteure anders ausfallen müssen.

Warum wird überhaupt mit dem Islam Politik gemacht? Weil säkulare Institutionen wie die Nation und wirtschaftliche Klassen und darauf aufbauende Zugehörigkeiten in muslimischen Ländern oft nur ansatzweise entwickelt sind und weil deshalb säkulare Ideologien, in deren Namen im Westen politisch gehandelt wird, vielen in der muslimischen Welt wenig sagen. In den muslimischen Ländern begann die politische Mobilisierung der Gesellschaft lange vor der wirtschaftlichen Modernisierung, vor der sozialen Ausdifferenzierung der Gesellschaft und vor der Verweltlichung der politischen Ideen und Geisteshaltungen.

Die Politik der Islamisten dient immer konkreten Zielen: dem Kampf gegen Fremdherrschaft und der kolonialen Befreiung, der Konstitution, dem Nationalstaat, der Bildung der Massen und sozialer Sicherheit – aber eben auch der Sicherung der Herrschaft von Eliten, der Unterdrückung von Opposition und heute

überdies zur Herausforderung westlicher Hegemonie in Wirtschaft und Kultur mit Mitteln des Terrorismus. In der Begründung von Politik durch die Religion werden die Heiligen Schriften auf aktuelle, moderne Probleme hin befragt, die gefundenen Antworten sind deshalb stets vom jeweiligen politischen Kontext bestimmt. Afghanische Stammeskrieger finden andere politische Antworten im Koran als muslimische Intellektuelle der Türkei, saudische Gelehrte im Dienste des Königshauses legen auf andere Verse des Koran wert als die überwältigende Mehrheit der muslimischen Diasporagemeinden in den USA und Europa, die ihre Religion in Übereinstimmung mit einer weitgehend säkularen Umwelt ausüben wollen.

Für das Verständnis islamistischer Politik hilft vor diesem Hintergrund das Studium des Koran nur wenig. Wichtiger sind die aktuelle politische Situation, die jeweiligen sozialen Träger der Bewegung, ihre Anleihen bei nichtislamischen Ideologien und die konkreten Ziele ihrer Politik. Das zeigt sich auch am Verhältnis von Islam und Politik in der Türkei.

⁴ Vgl. Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1971–79) im Vergleich*, Tübingen 1990.

⁵ Vgl. zu der Vielfältigkeit der islamischen Diskussion John J. Donohue/John L. Esposito, *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford 1982.

Politischer Islam in der Türkei

Der türkische Islamismus war von Beginn an eine Reaktion auf kulturelle, wirtschaftliche und politische Einflüsse des Westens. Die erste islamische Opposition im Osmanischen Reich richtete sich gegen modernisierende Reformen, die auf die Schaffung einer Konstitution zielten, den nichtmuslimischen Minderheiten wirtschaftliche und rechtliche Gleichheit brachten und den Muslimen ihre privilegierte kulturelle Stellung raubten. Doch während sich die Geistlichkeit gegen die Konstitution stellte, begründeten osmanische Intellektuelle wie Namık Kemal die neue Teilhabe der Regierten an der Macht mit Gedankengut des Islam.⁶

Unter der Regierung des autokratischen Sultans Abdülhamid II. erlebte der osmanische Islamismus vor dem Ersten Weltkrieg seine höchste Blüte. Gestützt auf die Ulema und die Scheichs einflußreicher Sufiorden setzte der Sultan den Panislamismus des Gelehrten Dschamâl ud-Dîn al-Afghânî als Instrument gegen die Reformforderungen osmanischer Intellektueller und europäischer Mächte ein und suchte gleichzeitig nationalistische Bewegungen unter den nichttürkischen Muslimen abzuwehren.⁷ Er konnte jedoch nicht verhindern, daß die von Afghânî beschworene politische Mobilisierung der Muslime im Namen des Islam dem Nationalismus Auftrieb gab und der Islam bald auch von den Türken selbst zur Legitimierung nationalistischer Aspirationen herangezogen wurde.⁸

Auch wenn der Abfall der arabischen Gebiete im Ersten Weltkrieg die Schwächen des Panislamismus offenbarte, war der anschließende türkische Befreiungskrieg ein gemeinsamer Kampf der türkischen und kurdischen Muslime gegen die christlichen Besatzer Anatoliens.⁹ Nur wenige Jahre später sollte der Führer des Befreiungskampfes und Gründer der Republik, Mustafa Kemal Atatürk, dem der Ehrentitel Glaubens-

kämpfer (*gazi*) zugesprochen worden war, die Schließung der religiösen Schulen, das Verbot der Sufiorden und die staatliche Kontrolle der Religion anordnen.

Die islamische Bewegung der frühen Republik, die sich gegen diese Zurückdrängung der Religion formierte, äußerte sich primär pädagogisch und suchte mit Korankursen im Untergrund und mit der illegalen Verbreitung religiösen Schrifttums den Fortbestand der Religion zu sichern.¹⁰ Mit dem Übergang zum Mehrparteiensystem nach 1945 und in der Folge vorsichtiger Liberalisierung wurde religiöses Sentiment erstmals zum Faktor in der offiziellen Politik. Die konservativen Regierungen nahmen die Ausgrenzung der Religion Schritt für Schritt zurück.

Die erste islamistische Partei der Republik, die Nationale Ordnungspartei (MNP), wurde 1970 gegründet. Der Maschinenbauprofessor Necmettin Erbakan stand einer bunten Koalition aus Händlern, Kleinproduzenten, Selbständigen, beamteten Religionsgelehrten und Ordensgliederungen vor. Die Partei machte sich zur Sprecherin der Bewohner des wirtschaftlich vernachlässigten Zentral- und Ostanatoliens und forderte zentralstaatlich gelenkte Industrialisierung, Ausbau der Schwerindustrie, Protegierung des Kleinkapitals, Schutz konservativer Moralvorstellungen und Milderung des auf den Kurden lastenden Assimilationsdrucks.

Der Putsch von 1980 setzte der gewachsenen türkischen Parteienstruktur ein Ende und verschaffte den Islamisten größeren politischen Aktionsraum. Anfang der neunziger Jahre ging die Dynamik von Erbakans neuer Partei, der Wohlfahrtspartei (RP), primär von den Metropolen aus. Dort hatten vierzig Jahre ungebremste Landflucht die alten Stadtsässigen zur Minderheit gemacht. Der Islamismus fungierte als Sammelbecken für die Neuankömmlinge aus Anatolien, und dem weltweiten Trend folgend formulierten auch in der Türkei islamistische Intellektuelle Programme für einen idealen Staat, in dem islamische Moralität auf alle wirtschaftlichen und sozialen Probleme Antwort geben sollte.

⁶ Vgl. Mümtaz'er Türköne, *İslâmcılığın doğuşu* [Die Geburt des Islamismus], Istanbul 1991.

⁷ Vgl. Vgl. L. A. Nussenbaum alias Essad Bey, *Niedergang und Aufstieg der Islamischen Welt*, München 2002, S. 65ff.

⁸ Vgl. Hamilton A. R. *Gibb*, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, S. 27.

⁹ Mete Tuncay, *Der Laizismus in der türkischen Republik*, in: Jochen Blaschke/Martin von Bruinessen (Hg), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin (West) 1985, S. 55–56.

¹⁰ Vgl. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey*, Albany 1989.

Zehn Jahre später hatte der türkische politische Islam seinen Zenit bereits überschritten. Drei Gründe sind dafür zu nennen: Das Militär machte deutlich, daß es keine islamistischen Experimente dulden würde. Im Februar 1997 drängte es den Islamisten Necmettin Erbakan aus der Regierung, die er erst im Juni 1996 übernommen hatte. Zwei von Erbakan gegründete Parteien, die RP und ihre Nachfolgerin, die Tugendpartei (FP), wurden in rascher Folge vom Verfassungsgericht verboten. Wichtiger jedoch waren ökonomische und ideologische Gründe. Die wirtschaftlich führenden Schichten der Bewegung (das sogenannte »grüne Kapital«) integrierten sich in den internationalen Markt und verbürgerlichten rasch. Der Zerfall der Sowjetunion besiegelte zudem weltweit die ideologische Herrschaft von Kapitalismus und Liberalismus. Staatszentrierte Projekte gesellschaftlicher Entwicklung verloren allgemein an Bedeutung, auf dem gesamten Globus setzten sich staatskritische, postmoderne Positionen durch. Der Islamismus scheiterte nicht nur als religiös-politische Bewegung, sondern auch als staatszentrierte Ideologie. Islamistische Politik öffnete sich fortan dem Terrorismus.

Der türkische Islamismus jedoch glitt nicht in Terror ab. In der Republik war der politische Islam keine Untergrundbewegung, er war vielmehr als Partei entstanden und deshalb von Beginn an legalistisch geprägt. Gewalt im Namen des Islam blieb weitgehend auf die kurdisch besiedelten Regionen beschränkt und wurde dort in den späten achtziger und frühen neunziger Jahren teilweise vom Staat geduldet und gegen die prokurdische PKK instrumentalisiert. Der Mainstream des türkischen politischen Islam blieb gewaltfrei und richtete sich Anfang des neuen Jahrhunderts auf die politische Mitte aus.

In der Vorgängerpartei der heute regierenden AKP, der Tugendpartei, war es bereits Anfang 2000 zu heftigen Flügelkämpfen zwischen der alten islamistischen Garde Erbakans und reformistischen Neuerern unter Führung des jetzigen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan und des heutigen Außenministers Abdullah Gül gekommen. Letztere hatten bereits damals dem politischen Islam abgeschworen und versucht, die Partei auf eine unzweideutige Anerkennung der Demokratie zu verpflichten. Auch des Gebrauchs religiöser Begriffe und Symbole im politischen Geschäft wollte sich diese Strömung fortan enthalten. Die Mannschaft um Erdoğan und Gül konnte sich damals indes nicht durchsetzen. Im März 1999 wurde die Tugendpartei trotz ihres insgesamt moderaten

Auftretens wegen Verstoßes gegen den Laizismus vom Verfassungsgericht verboten.

Daraufhin gründeten Erdoğan und Gül die Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP), die schnell großen Zulauf erhielt. Im November 2002 stand die AKP erstmals zur Wahl. Mit 34,2 Prozent wurde sie zur stärksten Partei im Lande und übernahm mit einer Zweidrittelmehrheit der Parlamentssitze die Regierung. Seitdem verfolgt sie eine liberal-konservative, auf die EU und ihre Ordnung orientierte Reformpolitik nach innen und außen. In diesen Kontext gehören auch der Versuch, ein neues Verständnis von Laizismus durchzusetzen, und vorsichtige Ansätze zur Umsteuerung in der etablierten Religionspolitik, die ebenfalls nur aus der Geschichte heraus zu verstehen sind.

Staatliche Reformen und Verwestlichung

Anfang des 18. Jahrhunderts machte eine Reihe schwerer militärischer Niederlagen auf dem Balkan den Osmanen klar, daß sie (kriegs)technisch zurückgefallen waren. Die Nationalbewegungen christlicher Völker konfrontierten das Reich außerdem mit einem neuen Modell von Staat und Gesellschaft – die osmanische Reformbewegung setzte ein.

Modernisierung im Osmanischen Reich im Namen des Islam

Die osmanischen Reformer nahmen sich die staatliche und wirtschaftliche Ordnung der europäischen Mächte zum Vorbild, für die es in der muslimischen Welt keine Beispiele gab. Um die Durchsetzung der Reformen zu erleichtern, wurde die Übernahme europäischer Gesetze und europäischer Institutionen als Erfüllung des religiösen Rechts präsentiert. Auf diese Weise sollte die Modernisierung mit der Zugehörigkeit des Volkes zum Islam versöhnt werden. Als 1908 die Konstitution wiedererrichtet wurde, wurde dieser Schritt unter Hinweis auf das koranische Prinzip der »Herrschaft nach Beratung« islamisch legitimiert. Und die moderne Verfassung, die die Herrschaft des Sultans und Kalifen (Nachfolger des Propheten) limitierte, bestätigte ihn gleichzeitig als Wahrer des religiösen Rechts und als dessen ausführendes Organ.¹¹ Im gleichen Sinne wurden die Regelungen des ersten osmanischen Zivilgesetzbuches nach europäischem Vorbild mit den Lehren der im Reich vorherrschenden hanefitischen Rechtsschule des Islam begründet.

Nach dieser Methode erfolgten wesentliche Reformen bereits im theokratischen Reich der Osmanen. So machte 1832 der verpflichtend eingeführte Fez dem Tragen des Turbans ein Ende. Bei den Männern waren fortan religiöse Unterschiede nicht mehr an der Kleidung zu erkennen. 1839 wurde die Unverletzlichkeit der Person, des Eigentums und der Würde unabhängig von der Religion rechtlich festgeschrieben und auch die Steuer ohne Ansehen der unterschiedlichen Religionen vereinheitlicht. Schon 1843 erfolgte – im kras-

sen Widerspruch zum religiösen Recht, der *Scheriat* – die Aufhebung der Todesstrafe für den Abfall vom Islam, und ab 1847 galt das Zeugnis von Nichtmuslimen nicht nur vor Straf, sondern auch vor Handelsgewichten genauso viel wie die Aussage von Muslimen. Als 1877 die erste, kurzlebige Konstitution eingeführt wurde, entsandten Christen und Juden gleichberechtigt Abgeordnete ins erste Parlament der muslimischen Welt und galten so als formal gleichberechtigte politische Subjekte. Die leitende politische Vorstellung der Reformer war der Osmanismus, der alle Untertanen, ungeachtet der Religion, zu Staatsbürgern des Osmanischen Reiches machte und eine osmanische Staatsnation schaffen wollte.¹²

Zwei – scheinbar gegensätzliche – Sachverhalte prägten die osmanischen Reformen: Erstens hoben sie den Status der religiösen Minderheiten, stellten diese den Muslimen rechtlich gleich und gewährten ihnen außerdem erstmals politische Rechte; sie sind deshalb von liberaler Qualität. Zweitens wurden die Reformen, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie den Status der andersgläubigen Minderheiten hoben und den Sultan-Kalifen in seiner Macht beschränkten, mit der Religion des Islam gerechtfertigt. Das religiöse Weltbild wurde folglich nicht in Frage gestellt.

Modernisierung in der Republik im Namen der Nation: Laizismus und Säkularisierung

Die Gründung der Republik im Oktober 1923 markiert das sichtbare Ende des Sultanats, der weltlichen Herrschaft der osmanischen Dynastie. Nur vier Monate später wurde auch das Kalifat aufgehoben, die geistige Führerschaft des ehemaligen Sultans. Die Angehörigen der Dynastie wurden des Landes verwiesen, die religiösen Schulen (Medresen) geschlossen, 1933 auch der schulische Religionsunterricht nahezu vollkommen eingestellt. Geschlossen wurden auch die muslimischen Ordenskonvente, die Theologenausbildung kam zu Erliegen, das Tragen religiöser Kleidung wurde verboten, die *Scheriat*-Gerichte aufgelöst. Die

¹¹ Vgl. A. F. Başgil, *Din ve laiklik* [Religion und Laizismus], Istanbul 1985, S. 183–184.

¹² Vgl. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncenin doğuşu* [Die Ideen der Neuosmanen], Istanbul 1996.

Übernahme der lateinischen Schrift entfernte die junge Generation von den geistigen Quellen islamischen Lebens. Die legale Religionsausübung wurde einem staatlichen Präsidium für religiöse Angelegenheiten unterstellt und damit zentralisiert und bürokratisiert. 1928 verlor der Islam seinen Rang als Staatsreligion in der Verfassung. An seine Stelle trat das Prinzip des Laizismus, die Trennung von Kirche und Staat.

Die Republik Türkei hat die negative Bewertung der Religion – wie sie in diesen Reformen zum Ausdruck kommt – ebenso aus Frankreich übernommen wie den Begriff Laizismus. In der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert wurde in Frankreich unter Laizismus viel mehr als nur der Ausschluß der Kirche von der politischen Macht verstanden. Wer Laizismus wollte, der wollte auch die Zurückdrängung der Religion, die staatlich geförderte Untergrabung religiöser Lehre durch die positive Wissenschaft und die Ersetzung religiöser Ethik und Moralität durch sogenannte rationale Lehren.¹³ Diese neuen rationalen Lehren resultieren aus der »Analyse der Gesellschaft« und aus der »Geschichte der Nation«.

Anders als Laizismus zielt der oft synonym gebrauchte Begriff Säkularisierung weniger auf politische Reformen als auf die allmähliche Verflüchtigung der Religion. Er verweist auf einen primär soziologischen Prozeß und läßt sich im Deutschen mit »Verweltlichung« übersetzen. Schrittweise verliert die Religion im Zuge dieses Prozesses ihr Deutungs- und Erklärungsmonopol in allen Wissensbereichen. Die Physik erklärt die unbelebte, die Biologie die belebte Welt, die Psychologie den Menschen und die Soziologie die Gesellschaft. Daß Teile der Gesellschaft, zumeist die Elite, beginnen, säkular zu denken, ist die Voraussetzung für eine Politik des Laizismus. Ziel des politischen Laizismus ist es umgekehrt, Verhaltensformen und Bewußtsein der Gesellschaft zu säkularisieren.

Auch der türkische Laizismus zielt auf Säkularisierung. Er will dieses Ziel und die Modernisierung der Gesellschaft jedoch nicht dadurch erreichen, daß er die Kirche neben den Staat stellt und beider Verhältnis rechtlich regelt, sondern dadurch, daß er dem Staat das Monopol zur Interpretation der Religion einräumt und das legale religiöse Leben bürokratisiert.

¹³ Vgl. zum philosophischen Hintergrund und zur Praxis des französischen Laizismus Friedrich A. von Hayek, Mißbrauch und Verfall der Vernunft [OA: The Counterrevolution of Science], Frankfurt a.M. 1959, 2. Kapitel.

Erklärbar ist diese Form der türkischen Religionspolitik einerseits durch die Orientierung am französischen Modell und andererseits durch die Tatsache, daß Teile der republikanischen Elite mit der Ausrichtung an der positiven Wissenschaft auch die Auffassung vom Islam als in besonderem Maße fortschrittsbehindernde Religion aus Europa übernommen haben.¹⁴

Islam als Element der türkischen Nation

Die Republik sollte ein moderner Nationalstaat sein und berief sich daher nicht mehr auf die Religion als fundamentale Bezugsgröße, sondern auf die türkische Nation. Dem Geist der Zeit entsprechend sollte die Nation nicht nur eine Gemeinschaft von Muslimen mit gleichen politischen Rechten und Pflichten, sondern auch sprachlich, religiös und kulturell weitgehend homogen sein.¹⁵ Das war der Grund dafür, daß 1923, noch vor Ausrufung der Republik, ein Vertrag über den Austausch von Konnationalen mit Griechenland geschlossen wurde. Als Kriterium für die Zugehörigkeit zur türkischen (und griechischen) Nation galt jedoch nicht die Sprache, sondern die Religion. 1,4 Millionen orthodoxe Christen (darunter auch türkischsprachige) mußten die Türkei verlassen, und Griechenland verwies eine halbe Million Muslime (darunter auch griechischsprachige) des Landes.¹⁶ Ähnliche Verträge mit anderen Ländern des Balkans folgten. Zu Beginn der dreißiger Jahre hatte die Türkei eine fast ausschließlich muslimische Bevölkerung, der Islam war zu einem Eckstein der türkischen Nation geworden.

Christen waren in diese Nation nur schwer zu integrieren. Noch vor dem Ersten Weltkrieg hatten sich die Bewohner der mehrheitlich von Christen besiedelten Regionen des Reiches erhoben und ihre nationale Unabhängigkeit erlangt. Auch dort wurde religiöse Identität zur Grundlage der nationalen. Die europäi-

¹⁴ Vgl. dazu Ayşe Kadioğlu, Cumhuriyet iradesi, demokrasi muhakemesi [Republikanischer Wille versus demokratische Willensbildung], Istanbul 1999.

¹⁵ Vgl. für Nationalismus allgemein Ernest Gellner, Nations and Nationalism, Oxford 1983; Eric J. Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780, Cambridge 1991; John Hutchinson/Anthony D. Smith (Hg.), Nationalism, Oxford 1994. Vgl. für die Entwicklung des türkischen Nationalismus David Kushner, The Rise of Turkish Nationalism (1876–1908), London 1997.

¹⁶ Ausgenommen wurden nur die christlichen Bewohner Istanbuls und die Muslime in Westthrakien.

sche Öffentlichkeit stand damals auf der Seite der jungen balkanischen Nationen, und in der Türkei galten die im Lande verbliebenen Christen als fünfte Kolonne der europäischen Mächte, die nach dem Krieg Anatolien besetzt hatten. Der türkische Befreiungskrieg gegen die Besatzer war von den Türken im Bündnis mit den Kurden und kleineren muslimischen Gruppen geführt worden. Der neue Staat war jedoch kein islamischer, Muslimentum war lediglich eine von drei grundlegenden Komponenten der neuen türkischen Identität, die anderen waren Türkentum und Verwestlichung. Das Prinzip der Verwestlichung verwies auf die Ausrichtung auf Europa, auf die Begeisterung für Fortschritt und Moderne und insofern auf die Zurückdrängung der Religion bis hin zu staatlichen Interventionen in das private religiöse Leben.

Die Religion war folglich gleichzeitig zu pflegen und zu kontrollieren. Sie war zu türkisieren und gleichzeitig ihrer früheren juristischen und politischen Funktionen zu entkleiden. Politik im Namen der Religion galt es zu verbieten, religiöses Leben mußte beobachtet und gelenkt werden. Eines der wesentlichen Instrumente dafür war die staatliche Religionsverwaltung, das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten.¹⁷

Die Reformen der Türkischen Republik waren von ganz anderem Charakter als die des Osmanischen Reiches, obgleich sie die Verwestlichung und Modernisierung fortsetzten, die im Reich begonnen worden waren. Die republikanischen Reformen berührten weniger das Verhältnis der Muslime zu religiösen Minderheiten als das Verhältnis der Muslime zu ihrem Staat. Der Staat verbot zentrale Äußerungsformen des religiösen Lebens, wie den Unterricht, das Schrifttum und das Ordensleben, und kontrollierte den Rest. Die republikanischen Reformen hatten insofern europäisierende *und* autoritäre Züge. Zum anderen berief die Republik sich nicht auf den Islam, sondern auf säkulare Werte wie Nationalismus und Fortschritt, universelle europäische Zivilisation und die Gleichberechtigung der Frau. Gleichzeitig interpretierte der Staat autoritativ die Religion. Er versuchte nicht mehr, wie im Osmanischen Reich, die Bevölkerung durch die Einkleidung seiner Reformen in ein religiöses Gewand zu gewinnen, sondern konfrontierte sie relativ unvorbereitet mit einer neuen, säkularen Ideologie.

Der türkische Laizismus beruht somit nicht auf einer institutionellen Trennung von Staat und Kirche, sondern auf der staatlichen Verwaltung und Kontrolle der Mehrheitsreligion (des sunnitischen Islam). Er kennt auch keine Gleichbehandlung unterschiedlicher Religionsgemeinschaften durch den Staat. Vielmehr finanziert er den sunnitischen Islam, ignoriert andere islamische Überzeugungen und zieht der Religionsfreiheit von Nichtmuslimen Grenzen. Verständlich wird die Struktur des türkischen Laizismus nur vor dem Hintergrund zweier Ziele: Einerseits soll die türkisch-muslimische Gesellschaft modernisiert und sollen zu diesem Zweck ihre Mitglieder von einem als traditionell, engstirnig und fortschrittsbehindernd bewerteten Religionsverständnis befreit werden. Andererseits soll die Nation mit Hilfe einer spezifischen Version von Islam kulturell vereinheitlicht werden.

¹⁷ Das zweite wichtige Instrument ist das Ministerium für Nationalerziehung (Milli Eğitim Bakanlığı).

Praktizierter Laizismus in verschiedenen Perioden der Republik Türkei

Die Kombination von Zurückdrängung beziehungsweise Kontrolle des Islam und seiner gleichzeitigen Instrumentalisierung für den Nationenbau nahm im Lauf der Geschichte der Republik ganz unterschiedliche Formen an.

Die Marginalisierung des Islam

Die Zeit von der Republikgründung 1923 bis zur Übernahme der Regierung durch die Demokratische Partei (DP) 1950 war vom Bemühen gekennzeichnet, den Islam soweit wie möglich zu marginalisieren. Die Religion wurde nicht nur ihrer politischen Dimension beraubt, die Republik machte auch keinen Unterschied mehr zwischen privater und öffentlicher Sphäre und intervenierte in das religiöse Leben der einzelnen Bürger und Gemeinschaften. Private religiöse Unterweisung wurde kriminalisiert, dem öffentlichen Religionsunterricht wurden zunächst enge Grenzen gezogen, bis schließlich jegliche religiöse Bildung untersagt wurde. 1924 war eine geringe Zahl von Berufsschulen zur Ausbildung von Vorbetern und Predigern und eine Theologische Fakultät (an der Istanbuler Universität) eröffnet worden, diese Einrichtungen mußten jedoch allesamt 1933 ihren Unterricht wieder einstellen. Der Religionsunterricht in den Sekundarschulen kam 1928 zum Erliegen, ab 1933 wurde nur noch in den Dorfschulen Religionsunterricht erteilt. Von 1939 bis 1948 war schulischer Religionsunterricht generell untersagt.¹⁸ Auch die Kurse zur Rezitation des Korans, eine klassische Form der Andacht, wurden ab 1928 in den Untergrund gedrängt. Besonders in den Ostprovinzen konnte schon der Besitz des Korans Übergriffe durch die Gendarmerie, Verhaftung und Verurteilung nach sich ziehen.¹⁹ Erst Mitte der dreißiger Jahre wurden staatlicherseits

einzelne Kurse angeboten, und erst Ende der siebziger Jahre begannen sich die staatlichen Korankurse an der Nachfrage zu orientieren.²⁰ Bis zu dieser Zeit fanden die Korankurse größtenteils im geheimen statt.²¹

Die Einschränkung der Religionsausübung tangierte jedoch nicht nur die Bildung der jungen Generation. Das 1925 erlassene Verbot der Orden, die im Osmanischen Reich besonders weit verbreitet waren, traf eine der Säulen der Volksreligiosität. Weil viele Ordensgliederungen und religiöse Gemeinschaften nach dem Verbot ihre Zusammenkünfte in den Untergrund verlegten, kam es immer wieder zu Razzien, Prozessen und Verurteilungen wegen Ordensaktivitäten.²² Obwohl einige Orden, insbesondere jener der Nakşibendiye, als Verfechter des religiösen Rechts bekannt sind, haben die Orden allgemein eine vielfältige gesellschaftliche Funktion und Wirkung. Sie favorisieren beispielsweise individuelle Moralität und private Frömmigkeit und bieten damit eine Alternative zum leicht politisierbaren Gesetzesislam. Einige der Orden, etwa jener der Mevlevî, waren außerdem Stätten reicher intellektueller und kultureller Produktion, zum Beispiel der geistlichen Musik.²³ Das Verbot der Orden hat insgesamt im Zusammenwirken mit der Schließung der Medresen zur Entintellektualisierung und Banalisierung des türkischen Islam beigetragen und die Religion den leicht mobilisierbaren Unterschichten anheimfallen lassen.

Die Schließung der Ordenskonvente wurde als Verbot jeglicher nichtstaatlichen religiösen Gruppenaktivität ausgelegt und traf deshalb nicht nur die Sunniten, sondern auch den heterodoxen türkischen Minderheitenislam der Alewiten.²⁴ Die Alewiten haben

¹⁸ Vgl. Mehmet Pacacı/Yasin Aktay, 75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey, in: *The Muslim World*, (Juli–Oktober 1999), S. 389–413, und Elisabeth Özdalga, Education in the Name of 'Order and Progress', in: *The Muslim World*, (Juli–Oktober 1999), S. 414–438.

¹⁹ Vgl. H. H. Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi din devlet ilişkileri* [Das Verhältnis von Staat und Religion in der frühen Republik], Ankara 1991, S. 13–22.

²⁰ Vgl. Özdalga, Education [wie Fn. 18], S. 430, und Ceylan, Cumhuriyet [wie Fn. 19], S. 75–79.

²¹ Vgl. die Aussage des ehemaligen stellvertretenden Präsidenten der Religionsbehörde, Yaşar Tunagör, in: Ceylan, Cumhuriyet [wie Fn. 19], S. 237–249.

²² Vgl. für die Verfolgung der Nuristen: İhsan Atasoy, Bekir Berk, Istanbul o.J. [2004].

²³ Vgl. Kudsi Erguner, *Ayrılık Çeşmesi* [Brunnen des Abschieds], Istanbul 2003.

²⁴ Vgl. zu den Alewiten Karin Vorhoff, *Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin 1995; İsmail Engin/Erhard Franz (Hg.), *Aleviler/Alewiten 1, Identität und Geschichte*, Hamburg: Deutsches Orient-Institut, 2000.

weder eine Klasse von Religionsgelehrten (*Ulema*) noch von religiösen Richtern (*Kadis*) hervorgebracht und stehen dem religiösen Recht (*Scheriat*) kritisch gegenüber. Anders als der sunnitische Islam hat der alewitische Islam keine funktional differenzierten Institutionen wie Moscheen, Korankurse und Medresen und wurde deshalb durch das Verbot der Ordenskonvente im Mark getroffen. Als die Republik die Religion bürokratisierte, das heißt die Moscheen und später auch die Korankurse unter ihre Verwaltung nahm und später wiederum die religiöse Berufsbildung verstaatlichte, wurde der alewitische Islam vollkommen außer acht gelassen. Wie der Ulema im Osmanischen Reich galt auch den republikanischen sunnitischen Religionsgelehrten das Alewitentum lange Zeit als Häresie. Noch heute sind die sunnitischen Theologen nicht bereit, das Alewitentum als gleichberechtigte Rechtsschule (*mezheb*) innerhalb des Islam anzuerkennen, billigen ihm jedoch mittlerweile den Status einer Ordenslehre zu. Der Graben zwischen Sunniten und Alewiten in Anatolien ist älter und wirkt an vielen Orten noch heute trennender als sprachliche (Türkisch/Kurdisch) und politische (links/rechts) Grenzziehungen. Ihre prinzipielle Ablehnung der sunnitischen Orthodoxie macht die Alewiten zu den treuesten Wählern von Parteien der kemalistischen Tradition und zu entschlossenen Verfechtern des türkischen Laizismus, solange es um die Marginalisierung des sunnitischen Islam geht.

Die staatlich betriebene Säkularisierung zielte jedoch nicht nur auf die Schwächung der Religion, sondern auch auf die Stärkung des Nationalgefühls. Das zeigt folgendes Zitat des damaligen Ministerpräsidenten İsmet İnönü aus einer Ansprache vor der Lehrervereinigung im Jahr 1925:

»Wir wollen eine nationale Bildung. [...] Das Gegenteil davon ist religiöse und internationale Bildung. [...] Leider bilden unsere Bürger noch keine rechte nationale Gemeinschaft. Aber wenn unsere Generation bewußt und entschlossen daran arbeitet, [...] wird sich der türkische Staat zu einer nationalen türkischen Gemeinschaft weiterentwickeln [...] Unser Volkskörper verträgt keine andere [d.h. religiöse, internationale] Zivilisation.«²⁵

²⁵ Zitiert nach Özdalga, Education [wie Fn. 18], S. 419.

Positive Bezugnahme auf den Islam

Der Übergang zum Mehrparteiensystem nach 1945 zwang die Politik, auf die religiöse Identität der Wähler Rücksicht zu nehmen. Erste Schritte zur Rehabilitation der Religion, wie 1948 die Eröffnung von Kursen zur Vorbeter- und Predigerausbildung und 1949 die Gründung einer neuen Theologischen Fakultät in Ankara, hatte noch die kemalistische CHP initiiert. Die Demokratische Partei, die 1950 die Regierung übernahm, milderte die antiislamische Politik des Staates weiter ab und erlaubte erneut den arabischen Gebetsruf, der – ein Unikum in der muslimischen Welt – 1932 verboten und durch eine türkische Version ersetzt worden war. Den schrittweisen Ausbau staatlicher religiöser Bildung (Korankurse, schulischer Religionsunterricht, Predigerschulen, Hohe-Islam-Institute und Theologische Fakultäten) sowie eine zunehmend laxere Handhabung des Ordensverbots nutzten von 1950 bis 1980 rechte und konservative Parteien, um Wähler zu gewinnen. Die kemalistische CHP hingegen zog mit der unablässigen Beschwörung der »religiösen Reaktion« (*irtica*) auf Stimmenfang bei den Alewiten und den städtischen Mittelschichten.

Mit dem Militärputsch von 1980, der von einigen Generälen als Kampf gegen den politischen Islam dargestellt wurde, änderte sich die Situation grundlegend. Um die hochpolitisierte Jugend an Schulen und Universitäten erneut an den Staat zu binden, leitete die Militärregierung eine Umorientierung der Bildungspolitik ein. Ihr neues Konzept einer »Türkisch-Islamischen Synthese« verschmolz autoritäre, ethnisch-türkische und islamische Ansätze miteinander und bestimmte die nächsten 17 Jahre die Kultur- und Bildungspolitik. In dieser Zeit stieg die Zahl der höheren theologischen Lehranstalten von acht (1 Fakultät und 7 Hohe-Islam-Institute) auf 22 (jetzt allesamt Fakultäten)²⁶ und die Zahl der offiziellen Korankurse von 2160 auf 4890.²⁷ Die vom Militär beeinflusste Verfassung von 1982 machte den sunnitisch geprägten schulischen Religionsunterricht für alle Schüler obligatorisch, gleich welcher Religion und Konfession sie waren.²⁸ Den muslimischen Orden

²⁶ Vgl. Günter Seufert, The Faculties of Divinity in the Current Tug of War, in: »Formes nouvelles de l'islam en Turquie«, Les annales de l'autre islam, Paris: Institut National des Langues et Civilisation Orientales, 1999, S. 359–360.

²⁷ Özdalga, Education [wie Fn. 18], S. 430.

²⁸ Nach internationalen Protesten wurden die nichtmuslimischen Schüler im Sommer 1990 per Erlass des Bildungsministeriums vom Besuch des Unterrichts freigestellt – die

wurden, ungeachtet ihres offiziell nach wie vor bestehenden Verbotes, bis dahin unbekannte Freiheiten zugebilligt. Aller Instrumentalisierung des sunnitischen Islam zum Trotz nahmen die Militärs die säkularisierenden Reformen der zwanziger und dreißiger Jahre erstmals in die neue Verfassung auf. Der Instrumentalisierung islamischer Zugehörigkeit durch gesellschaftliche Bewegungen sollte ein Riegel vorgeschoben, der Gebrauch der Religion in der Politik für den Staatsapparat monopolisiert werden.

Diese Rechnung ging jedoch nicht auf. Mit seiner Intervention vom 28. Februar 1997 zog das Militär einen Schlußstrich unter die von ihm selbst eingeleitete Instrumentalisierung des Islam in Form der Türkisch-Islamischen Synthese. Das von dieser Synthese mitproduzierte islamische Klima in Gesellschaft und Politik hatte zum Wahlerfolg der proislamischen Wohlfahrtspartei (RP) beigetragen, deren Führer Necmettin Erbakan im Juni 1996 als Chef einer Koalitionsregierung das Amt des Ministerpräsidenten übernommen hatte. Es galt gegenzusteuern. Die Regierung Erbakan mußte zurücktreten, die Wohlfahrtspartei wurde im Januar 1998 verboten, die Säkularisierungspolitik erneut verschärft. Religiöse Gliederungen wie die Nuristen-Gemeinschaft um Fethullah Gülen, die Monate zuvor noch staatlich unterstützt worden waren, wurden nun zur Bedrohung der Republik erklärt.

Verfassungsvorschrift ist jedoch nach wie vor in Kraft! Vgl. Otmar Oehring, Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei: Laizismus = Religionsfreiheit?, Aachen: Internationales Katholisches Missionswerk, 2003, S. 10. Alewitische Organisationen protestierten lange erfolglos gegen den verpflichtenden Religionsunterricht. Im Juni 2004 hat die Europäische Föderation der Alewitenvereine (AABK) eine entsprechende Klage vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte eingebracht (Radikal, 6.7.2004).

Die staatliche Organisation von Religion in der Türkei: Die Religionsbehörde

In diesem Spannungsfeld von Ausgrenzung des Islam im Namen von Fortschritt und Verwestlichung und Gebrauch der Religion zum Zweck des türkischen Nationenbaus bewegt sich auch die staatliche Religionsverwaltung, das Präsidium für Religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Başkanlığı). Die Behörde ist – zusammen mit dem Ministerium für Nationalerziehung (Millî Egitim Bakanlığı) – die zentrale Institution zur Durchsetzung des türkischen Laizismus.

Entstehung, Aufgaben und Struktur

Das Präsidium wurde per Gesetz am 3. März 1924 gegründet und löste das kurzlebige republikanische Scheriat- und Stiftungsministerium (Şeriye ve Evkâf Vakâleti) ab. Am gleichen Tag sind auch das Kalifat abgeschafft und die religiösen Schulen geschlossen worden.

Seit 1961 ist die Religionsbehörde in der Verfassung verankert, ihre Tätigkeit wurde im Gesetz Nr. 633 vom 2. Juli 1965 geregelt. Seit 1971 sind die Mitarbeiter der Behörde Staatsbeamte, für die eine verstärkte Einschränkung des Rechts auf politische Betätigung gilt. 1982 wurde die Aufgabe der Behörde, der nationalen Einheit zu dienen, in der Verfassung festgeschrieben. Das noch unter der Militärherrschaft erlassene Gesetz für die politischen Parteien verbietet es diesen, Forderungen nach Abschaffung der Behörde oder nach Änderung ihres Status zu erheben.

Hauptaufgabe des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten ist die Verwaltung und Kontrolle der Moscheen – die Behörde übernimmt den Grundbesitz aller Moscheen gleich nach ihrer Fertigstellung durch lokale Moscheegemeinden – sowie die Ernennung von Vorbetern (*imam*), Predigern (*vaiz*) und Gebetsrufern (*müezzin*). Die Freitagspredigt (*hutbe*) wird vom Präsidium in Ankara ausgearbeitet und allen Predigern zugeleitet.²⁹ Die Behörde richtet außerdem die offiziellen Korankurse aus, an denen seit 1997 nur Kinder

teilnehmen können, die die achtjährige Einheitschule absolviert haben. Darüber hinaus obliegen der Behörde die Erteilung religiöser Handlungsanleitungen für den Alltag (Fetwa-Wesen), die Organisation und Kontrolle der Pilgerfahrt nach Mekka,³⁰ die religiöse Betreuung türkischer Muslime im Ausland, die Publikation religiösen Schrifttums und religiöser Fernsehsendungen (im Staatsfernsehen TRT) sowie die Kontrolle von Koranpublikationen und Übersetzungen.³¹ Die Behörde wird von einem auf akademischem Niveau islamkundigen Präsidenten geleitet. Obwohl ihre Alltagsgeschäfte von einem Staatsminister kontrolliert werden, untersteht sie direkt dem Ministerpräsidenten, der weitreichende Einfluß- und Eingriffsmöglichkeiten hat.

Heute ist die Religionsbehörde eine der größten Institutionen im Lande. Sie hat rund 88 500 Mitarbeiter, 53 000 davon sind als Vorbeter in den circa 76 000 Moscheen des Landes tätig. Sollten die im letzten Jahr neu zugewiesenen 15 000 Stellen eines Tages tatsächlich besetzt werden, wird die Religionsverwaltung mit ihren dann über 100 000 Beschäftigten vom Personalbestand her die fünftgrößte Institution der Türkei sein (die Armee nicht mitgerechnet).³²

Auch der Haushalt der Behörde kann sich sehen lassen. Obwohl sie kein Ministerium ist, haben nur das Verteidigungs- und das Innenministerium (einschließlich der Sicherheitsdirektion/Polizei) ein höheres Budget. Wie das Militär verfügt die Behörde über eigene Stiftungen, deren Überschuß nicht über den allgemeinen Staatshaushalt verwaltet wird. Vergleichbare nichtbudgetäre Einkünfte haben weder das Bildungs- noch das Gesundheits- oder das Kulturministerium. Die von der Religionsbehörde kontrollierte Religionsstiftung (Diyanet Vakfi) betreibt Holdings, die die nötigen Mittel für den Betrieb von Druckereien und

³⁰ Bis vor wenigen Jahren hatte die Behörde das Monopol darauf, Reisen nach Mekka auszurichten.

³¹ Vgl. zu Struktur und Aufgaben der Behörde Dirk Tröndle, Die Debatte um den Islam und seine Institutionalisierung in der Türkei, in: Zeitschrift für Türkeistudien, 14 (2001) 1/2, S. 21–48.

³² Yüz binlik Diyanet [Religionsbehörde überschreitet die Hunderttausend], in: Radikal, 25.6.2003.

²⁹ Die Prediger sind aufgefordert, sich an die Vorlage zu halten. Der Grad der Kontrolle der Prediger und ihre Disziplinierung unterliegen jedoch ähnlichen Schwankungen wie die Durchsetzung des Verbots der Orden. Restriktive und liberale Phasen wechseln einander ab.

Forschungszentren für islamische Geschichte und Gegenwart erwirtschaften.³³

Die privilegierte Stellung der Behörde im Staatsgefüge ist nicht das Werk muslimisch-konservativer Parteien. Gerade die Militärs, die sich als Garanten des Laizismus in der Türkei verstehen, haben sich während der Phasen ihrer direkten oder indirekten Regierung nach den Staatsstreichen (1960, 1971, 1980) um die verstärkte rechtliche Absicherung der Behörde verdient gemacht.³⁴

Politische Funktion

Nach Paragraph 1 des Gesetzes Nr. 633 soll die Behörde »die Gesellschaft in religiösen Fragen aufklären und die Gebetsstätten verwalten«. Diese eher technischen Aufgaben finden ihre inhaltlich-politische Ausgestaltung in Artikel 136 der Verfassung. Danach ist die Behörde in ihrer Arbeit einerseits »dem Laizismus-Prinzip verpflichtet« und hat andererseits im Geiste »nationaler Solidarität und nationalen Zusammenwachsens« zu wirken. Kritisiert wegen einer hohen Zahl neuer Planstellen für die Religionsbehörde verteidigte der stellvertretende AKP-Ministerpräsident Mehmet Ali Şahin im Juni 2003 die Entscheidung mit Argumenten, die sich beispielhaft auf die erste der angesprochenen Funktionen der Behörde berufen:

»Die Religionsbehörde erfüllt eine ganz wichtige Funktion. In den Moscheen in Stadt und Land arbeiten die Vorbeter und Prediger als die Vertreter des Staates, der Republik Türkei. Sie klären die Leute über die Religion auf. [...] Sollen wir vielleicht die Moscheen nicht ausgebildeten Leuten überlassen und riskieren, daß die Religion von ihnen ausgenutzt wird?«³⁵

Rechtlich gesehen ist der Verweis auf die Alternative einer Überlassung der Moscheen an die Moscheegemeinden freilich bloße Rhetorik. Die Behörde hat das Monopol auf die Moscheen sowie auf die Beauftragung von religiösem Personal. Rein rechtlich

ist jegliche Zusammenkunft von Muslimen zu religiösen Zwecken ohne Anleitung der Behörde strafbar. Das gleiche gilt für nichtamtliche Korankurse und für jede andere nichtstaatliche Form religiöser Unterweisung.

Über die laizistische Interpretation der Religion und die Durchsetzung dieser Interpretation in der Bevölkerung soll die Religionsbehörde verhindern, daß nichtstaatliche Kreise die Religion nutzen, um politisch gegen den Staat zu mobilisieren. Aus der gleichen Befürchtung heraus war 1984 der erste europäische Ableger der Religionsbehörde in Köln ins Leben gerufen worden, die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion (Diyanet İşleri'nin Türk-Islam Birliği – DİTİB).³⁶ Die Gründung in Deutschland (der bald weitere in anderen europäischen Ländern folgten) diene der Absicht, den Einfluß islamischer Gruppen wie der Süleymanisten (Süleymanî) des Verbandes der Islamischen Kulturzentren (VIKZ) und des europäischen Ablegers der islamistischen Bewegung Necmettin Erbakans zurückzudrängen, der heute unter dem Namen Islamische Gemeinschaft Millî Görüş firmiert. Der DİTİB kann freilich in Deutschland und Europa kein Monopol geltend machen.

Die Verfassung nennt nun nicht nur den Schutz des Laizismus, sondern auch die Bewahrung der nationalen Einheit als Aufgabe der türkischen Religionsbehörde. Von Beginn der Republik an war die staatliche Organisation der Religion nicht nur auf einen laizistischen, sondern auch auf einen türkischen Islam ausgerichtet,³⁷ der Islam diene als Mittel der Türkisierung. Auch in den kurdisch und arabisch besiedelten Gebieten war die Freitagspredigt auf Türkisch zu halten, 18 Jahre lang mußte – wie bereits erwähnt – in türkischer Sprache zum Gebet gerufen werden. Die Türkisch-Islamische Synthese gab dem nationalistischen Gebrauch der Religion erneut Auftrieb. In Flugblättern gegen die separatistische kurdische PKK bezeichnete das Militär sich selbst als »die mächtigste und letzte Armee der islamischen Welt«, ³⁸ die Reli-

³³ Erdoğan Aydın, Diyanet'i ne yapmalı? [Wie weiter mit der Religionsbehörde?], in: Radikal-İki (Wochenzeitung), 23.3.2003.

³⁴ Vgl. zur Religionspolitik des Militärs nach dem letzten Staatsstreich: Sam Kaplan, Din-u Devlet All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism, in: International Journal of Middle East Studies, 34 (Februar 2002) 1, S. 113–127.

³⁵ Zitiert nach: Hükümet savunmaya geçti [Die Regierung rechtfertigt sich], in: Radikal, 26.6.2003.

³⁶ Vgl. Günter Seufert, Die Türkisch-Islamische Union der türkischen Religionsbehörde, in: Günter Seufert/Jacques Waardenburg (Hg.), Türkischer Islam und Europa, Stuttgart 1999, S. 261ff.

³⁷ Davut Dursun, Dine müdahale aracı olarak laiklik [Laizismus als Intervention in die Religion], Köprü, Sommer 1995, S. 44–47 (Dursun ist heute außenpolitischer Berater des Ministerpräsidenten).

³⁸ Vgl. die linke Monatschrift 2000'e doğru, 29.3.1997, S. 14; siehe auch 2000'e doğru, 4.1.1987, S. 8, und die islamistische Monatschrift Tavır, Mai/Juni 1986, S. 30.

gionsbehörde gründete eine eigene Propagandaabteilung für den kurdisch besiedelten Südosten.³⁹ »Unser Präsidium wird [...] nicht zulassen«, versicherte 1995 der damalige Chef der Behörde in diesem Sinne, »daß der Islam geschwächt oder zerstört wird, der die Grundlage der Nationalkultur unserer Nation ist, die zu 99 Prozent aus Muslimen besteht. Hier geht es um unsere nationale Einheit, eine Angelegenheit von ganz besonderer Bedeutung.«⁴⁰ Auch in der europäischen Diaspora lag der Religionsbehörde in diesen Jahren der Schutz *nationaler* Werte, Sitte und Kultur mindestens ebenso am Herzen wie der Schutz der Religion, die auch damals als unverzichtbar für den nationalen Zusammenhalt angesehen wurde.⁴¹ »Wir dürfen nicht vergessen«, heißt es in einem Buch der Religionsbehörde aus jenen Jahren, »daß eine Nation, die ihre religiösen und nationalen Werte verliert, ihre Lebenskraft einbüßt.«⁴²

Tatsächlich fürchtet die Republik seit ihrer Gründung primär zwei Dinge: zum einen die Rücknahme der modernisierenden (verwestlichenden) Reformen und als Folge den erneuten Einfluß der Religion auf die Gesellschaft und zum anderen die Spaltung der Nation entlang religiöser und sprachlicher Linien, was in religiösen und ethnischen Separatismus münden könnte. Eine *laizistische* und *türkische* Version von Islam soll beiden Gefahren entgegenwirken. Die starke rechtliche Absicherung der Religionsbehörde in der Verfassung und im Parteiengesetz spiegelt den zentralen Stellenwert dieser Aufgabe wider. Insofern beschränkt sich in der Türkei der Staat auch nicht auf eine eher formale Verwaltung der Moscheen, sondern versucht, über die Prediger der Behörde, über einen allgemein verpflichtenden Religionsunterricht und über die staatliche Ausbildung von Religionsfachleuten das Verständnis der (sunnitischen) Muslime von ihrer Religion zu lenken und zu formen.

Dabei wird der Behörde wie allen staatlichen Religionseinrichtungen vielfach auch mißtraut. Denn die Behörde rekrutiert ihr Personal – wie die Prediger-

schulen und Theologischen Fakultäten ihre Schüler und Studenten – aus den konservativen, der Religion nahestehenden Schichten der Bevölkerung, in denen der Einfluß der Sufiorden, anderer religiöser Gruppen und der Tradition durch Verordnungen und Dekrete allein nicht ausgeschaltet werden kann. Man fürchtet denn auch die Infiltration der Behörde durch Angehörige islamischer oder islamistischer Gruppen und führt eine zu konservative, zu traditionelle oder eine buchstäbliche Auslegung des Islam, die mit den Erfordernissen eines modernen Staates nicht vereinbar sei, auf solche Einflüsse zurück. Gefordert wird vor diesem Hintergrund ein säkularerer oder modernerer staatlicher Islam und eine Säuberung der Behörde von Angehörigen traditioneller muslimischer Gruppen.

Deshalb stellen in den Augen der republikanischen Elite der Ausbau und die personelle Verstärkung der Religionsbehörde ebensosehr eine Gefahr dar wie Überlegungen, sie schrittweise in die Autonomie zu entlassen. Die republikanische Elite glaubt, nicht auf das Instrument Religionsbehörde verzichten zu können, und befürchtet gleichzeitig, daß ihr dieses Instrument – falls es zu groß dimensioniert und zu mächtig wird – außer Kontrolle geraten könnte.

Konsequenzen des staatlichen Monopols über die Religion

Das rechtliche Monopol des Staates über die Religion und die strikte Ausgrenzung zivilgesellschaftlicher Gruppen aus dem legalen religiösen Leben haben eine Reihe von gewollten und ungewollten Nebenwirkungen. Seit Beginn der Republik liefert der Hinweis auf die religiöse Reaktion die Legitimation für die Kontrolle der Gesellschaft, ihrer Kultur und Identität durch den Staat und rechtfertigt so ein Verhältnis von Staat und Gesellschaft, das in anderen Zusammenhängen (sprachliche und religiöse Minderheiten) harsche Kritik hervorruft. Die Reduzierung der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die Religion auf die Frage der Abwehr einer Gefahr reproduziert und legitimiert die autoritäre Haltung des Staates gegenüber der Gesellschaft. Die Frage, in welchem Verhältnis die Gesellschaft zum Staat steht oder stehen sollte, tritt genauso in den Hintergrund wie die Frage, wie in einer offenen Gesellschaft der Staat zur Religion zu stehen habe. Letzteres führt dazu, daß der Ausbau der Religionsbürokratie und religiöser Bildungseinrichtungen, die (kontrollierende und einbindende) Unterstützung des Staates für eine Konfession

³⁹ Vgl. M. Hakan Yavuz, Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey, in: Comparative Politics, 30 (Oktober 1997) 1, S. 63–82 (68).

⁴⁰ M. N. Yılmaz, Misyonerlik faaliyetleri üzerine [Über Missionsaktivitäten], in: Diyanet Aylık Dergi (Monatsschrift der Religionsbehörde), November 1995, S. 1.

⁴¹ Vgl. Seufert, Die Türkisch-Islamische Union [wie Fn. 36], S. 278–284.

⁴² Osman Cilacı, Hristiyanlık propagandası ve misyonerlik faaliyetleri [Christliche Propaganda und Missionsaktivitäten (offizielle Publikation der Religionsbehörde)], Ankara 1992, S. 9–10.

und selbst Maßnahmen wie die Einführung des Religionsunterrichts in Lehren einer Konfession, zu dem Mitglieder anderer Konfessionen verpflichtet sind, als Schutz des Laizismus verbucht werden – wenn sie nur unter der Regie religionsferner Kreise stattfinden. Umgekehrt gelten liberale Reformen als Bedrohung für den Laizismus und die Säkularisierung, sobald sie von der Religion nahestehenden oder allgemein konservativen Parteien befürwortet werden.

Jüngstes Beispiel dafür ist das Veto von Staatspräsident Ahmet Necdet Sezer gegen das vom Parlament verabschiedete Provinzverwaltungsgesetz (İller İdaresi Kanunu), das die Überzentralisierung des Staates abmildern und den Provinzen mehr Kompetenzen geben soll. Die vom Gesetz vorgesehene Verwaltung der bestehenden Schulgebäude und die Neuerrichtung von Schulen durch die lokal gewählten Provinzverwaltungen gefährde, so Sezer, das Einheitsprinzip im Bildungswesen und damit den Laizismus.⁴³

Dieser Zusammenhang besteht nicht nur auf der allgemeinen politischen Ebene, sondern auch auf der Ebene konkreter Rechtsvorschriften. So verbietet das türkische Vereinsgesetz die Gründung von Vereinen, die sich auf »Region, Abstammung, soziale Klasse oder Konfession« beziehen; die für Stiftungen entsprechenden Vorschriften des Zivilgesetzbuches enthalten gleichlautende Regelungen.⁴⁴ Unter Verweis auf diese Vorschriften verbot das Landgericht Ankara im Februar 2002 die Union der Alewiten-Bektaschiten-Vereine (ABKB). Gegen die Aufhebung dieses Verbots durch den Kassationsgerichtshof im November 2002 legte der zuständige Oberstaatsanwalt im Mai 2003 Revision ein. In seinem Antrag bezeichnete er das Alewitentum als »Antipoden des Sunnitentums« und verwies ausdrücklich darauf, daß im Falle der Erteilung der Erlaubnis an Alewiten, konfessionelle Vereine zu gründen, Forderungen sunnitischer Kreise nach der Gründung von Ordensvereinen nicht entgegengetreten werden könnte. Damit sei der türkische Laizismus gefährdet.⁴⁵ Tatsächlich fehlt für alle Gebetshäuser der Alewiten (*cemevi*), die im letzten Jahrzehnt eröffnet worden sind, die gesetzliche Grundlage. Sie existieren in einer rechtlichen Grauzone und sind für ihren

Bestand auf das Wohlwollen der jeweiligen Regierung angewiesen.

In den letzten Monaten mehren sich Forderungen von EU-Vertretern an die Türkei, die Religionsfreiheit der nichtmuslimischen Minderheiten auszuweiten. Neben den bereits angesprochenen Klagen solcher Minderheiten über Einschränkungen der Verfügungsgewalt ihrer Stiftungen über ihren Grundbesitz rückt die Frage der Zulassung von Kirchengründungen neuer christlicher Gemeinden in den Vordergrund.⁴⁶ Auch in dieser Frage werden die Grenzen des türkischen Laizismus deutlich, der die Religionsfreiheit auf das Recht zur individuellen Religionsausübung beschränkt und die Organisationsfreiheit religiöser Gemeinschaften nicht anerkennt. »In der Türkei ist diese Freiheit aus historischen Gründen begrenzt. Ja man kann sagen, diese Beschränkung ist eines der »grundlegenden Prinzipien« der Republik,«⁴⁷ faßt ein bekannter Kommentator die Situation zusammen. Und an anderer Stelle: »Europäern [in der Türkei] zu erlauben, im Namen einer religiösen Gemeinde eine Kirche zu eröffnen, hieße auch, türkischen Staatsbürgern zu erlauben, im Namen einer Gemeinde eine Moschee oder ein Gebetshaus der Alewiten zu betreiben. Das widerspricht den Revolutionsgesetzen [der zwanziger und dreißiger Jahre], die [1982] in die Verfassung aufgenommen worden sind.«⁴⁸ Was für die offizielle Gründung von Gemeinden und für die Eröffnung von Kultstätten gilt, gilt auch für die Ausbildung von Theologen und Religionslehrern der einzelnen Religionsgemeinschaften.⁴⁹

Das türkische Recht ist in diesen Fragen lückenlos und läßt keinen Raum für die offizielle Anerkennung einzelner religiöser Gruppen (mit Ausnahme der im Vertrag von Lausanne anerkannten autochthonen Minderheiten), seien sie muslimisch oder nicht. Die soziale Wirklichkeit ist freilich um vieles liberaler. Weit davon entfernt, das gesellschaftliche und auch

⁴³ Die Begründung Sezers für sein Veto ist nachzulesen unter <www.cankaya.gov.tr>.

⁴⁴ Vgl. mit Verweisen auf das Vereinsgesetz und das BGB Harald Schüler, Alevis and Social Democrats, in: Stefanos Yerasimos et al. (Hg.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Istanbul/Würzburg 2000, S. 203ff.

⁴⁵ Vgl. Alevi derneği tehlikeli [Alewitenvereine sind eine Gefahr], in: Radikal, 7.5.2003.

⁴⁶ Es handelt sich dabei zum einen um Gemeinden von holländischen und deutschen Rentnern, die sich in der Südtürkei niedergelassen haben, und zum anderen um die wachsende Zahl zum Protestantismus konvertierter Türken. Angesprochen wurde das Thema zum Beispiel vom niederländischen Ministerpräsidenten Jan Peter Balkenende während der holländischen Ratspräsidentschaft bei seinem Besuch in der Türkei im Juni 2003.

⁴⁷ İsmet Berkan, Dinsel özgürlük eksik mi? [Ist die Religionsfreiheit unvollständig?], in: Radikal, 21.6.2004.

⁴⁸ İsmet Berkan, İnanç özgürlüğü ve laiklik [Religionsfreiheit und Laizismus], in: Radikal, 27.5.2004.

⁴⁹ So verbietet das Gesetz Nr. 625 aus ähnlichen Überlegungen die Gründung nichtstaatlicher religiöser Schulen.

das religiöse Leben einheitlich und totalitär zu regeln, läßt der Staat in der Praxis eine Fülle von religiösen sunnitisch-muslimischen Gliederungen zu, die als Kultur- oder Traditionsvereine, als Stiftungen zur Unterstützung von Schülern und Studenten, als Bildungseinrichtungen, Zeitschriftenzirkel, Verlagshäuser oder Wirtschaftsunternehmen tätig sind und praktisch religiöse Gemeinden bilden.⁵⁰ Solange sie ihre eigentliche Identität verschleiern, duldet der Staat ihre Zusammenkünfte, behält sich jedoch die jederzeit bestehende Möglichkeit vor, sie zu verbieten.

Eine Existenz in der beschriebenen rechtlichen Grauzone empfiehlt Justizminister und Regierungssprecher Cemil Çiçek bislang christlichen Gruppen, wenn er für das Vorhaben der Eröffnung einer Kirche auf die Gründung eines Kulturvereins verweist, der dann stillschweigend die Kirche betreiben soll.⁵¹ Faktische Gewährung religiöser Freiheit unter Beibehaltung der offiziellen Ideologie, die sie verbietet – so läßt sich diese Haltung formulieren.

Laizismus, Säkularisierung und Religionsfreiheit

Der türkische Laizismus stützt sich legitimatorisch hauptsächlich auf drei Argumente: Zum einen wird darauf verwiesen, daß es im Islam keine Kirche im Sinne eines hierarchisch organisierten Klerus gebe, also keine Institution existiere, welcher der Staat Autonomie und Rechtssicherheit gewähren könne. Zum zweiten bringt man zu Recht vor, daß selbst in Europa unterschiedliche Modelle der Trennung von Staat und Religion praktiziert würden und keine der aktuellen Lösungen den abstrakten Anforderungen einer Trennung von Kirche und Staat vollständig entspräche. Zum dritten wird von türkischer Seite in aller Offenheit bekannt, daß man mit Laizismus nicht die Trennung von Staat und Religion meine, sondern die Kontrolle der Religion und ihre Interpretation mit

dem Ziel, die Bevölkerung zu säkularisieren.⁵² Der Staat nennt sich laizistisch, weil er säkulare Ziele verfolgt.

Alle drei Argumente können letztlich nicht voll überzeugen. Gegen das erste Argument läßt sich einwenden, daß sich Kirche nicht nur mit dem Vorhandensein eines hierarchisch organisierten Klerus definieren läßt. Kirche ist auch ganz allgemein verliehene religiöse Autorität, tradierte Lehre und religiöses Spezialistentum, welche Erscheinungsform sie auch immer haben mögen. Ob festgefügte kirchliche Organisation oder nicht – ein Laizismus, der als Trennung von Staat und Religion verstanden werden will, muß die Beziehung/en der organisierten religiösen Gemeinde/n zum Staat rechtlich regeln. Es ist die verbrieft und einklagbare rechtliche Regelung dieser Beziehung/en, die den einzelnen Mitgliedern der Religionsgemeinschaft/en ein vor staatlicher Einmischung geschütztes religiöses Leben garantiert. Mehr noch, nur die juristische Festschreibung des Verhältnisses von Religionsgemeinschaften zum Staat garantiert zusammen mit dem Schutz individueller kultureller und religiöser Freiheiten, daß der einzelne sein religiöses Leben auch außerhalb der Religionsgemeinschaft oder gar im Konflikt mit ihr führen kann.

Einzuräumen ist im Sinne des zweiten Arguments, daß die einzelnen modernen Nationalstaaten die Trennung von Kirche und Staat und allgemein Religionsfreiheit ganz unterschiedlich organisiert und institutionalisiert haben. Und auch supranationale Organisationen wie die EU können kein einheitliches Modell der Institutionalisierung der Trennung von Staat und Religion fordern, da alle konkreten Regelungen in der Geschichte der jeweiligen Länder, Religionen, Glaubensgemeinschaften und Staaten wurzeln.

Einige Kriterien jedoch – dies der Einwand gegen das dritte Argument – können als Kernelemente jeder Regelung des Verhältnisses von Staat und Religion angesehen werden, für die das Prädikat säkular oder laizistisch gelten soll. Es sind Kriterien wie die prinzipielle Gleichbehandlung der einzelnen religiösen Gemeinden und die Verbote der Nichtbenachteiligung und der Privilegierung ihrer Mitglieder aus religiösen oder weltanschaulichen Gründen. Ferner gehören dazu die Freiheit der religiösen Gemeinde, ihre Lehre zu definieren, das prinzipielle Recht der Individuen,

⁵⁰ Vgl. İsmail Kara, *Şeyhefendinin rüyasındaki Türkiye* [Die Türkei in Herrn Scheichs Traum], Istanbul 2002, S. 16–33, 50–52 und S. 79–117. »In der Türkei ist die Bildung religiöser Gemeinschaften verboten, aber alle Orden sind wohlorganisiert. Offiziell gehören alle Moscheen dem Staat, doch alle wissen, daß es Ordensmoscheen gibt. [...] Das heißt, wir leben eigentlich ständig mit einer großen Lüge« (İsmet Berkan, *Din özgürlüğü: AB ne istiyor?* [Religionsfreiheit: Was will die EU?], in: *Radikal*, 23.6.2004).

⁵¹ Vgl. Tageszeitung *Milliyet*, 22.6.2004.

⁵² Verfassungsgericht Az. 1983/2–1983/2, *Resmi Gazete*, 15.10.1984, und Verfassungsgericht Az. 1970/52–1971/76, beide zitiert nach İsmail Kara, *Eine Behörde im Spannungsfeld von Religion und Staat*, in: *Seufert/Waardenburg, Türkischer Islam und Europa* [wie Fn. 36], S. 231.

(zumindest außerhalb der Gemeinde) von der Gemeinde abweichende religiöse Vorstellungen zu vertreten, zu praktizieren und zu propagieren. Genau das jedoch soll der türkische Laizismus verhindern, der dem Staat das Recht gibt, das Religionsverständnis der Bevölkerung zu formen, und der unterschiedlichen Konfessionen und Religionen in unterschiedlichem Maße und in qualitativ unterschiedlicher Weise Religionsfreiheit gewährt beziehungsweise diese Freiheit einschränkt.

Türkische Religionspolitik richtet sich positiv (fördernd und finanzierend) wie negativ (zentral interpretierend und kontrollierend) primär an den sunnitischen Islam. Die ebenfalls muslimischen Alewiten werden in fast entgegengesetzter Weise behandelt. Ihre Version von Islam wird nicht negativ als Quelle möglicher Gefährdung für die Verwestlichung und Säkularisierung angesehen, weshalb das Alewitentum auch nicht kontrolliert wird. Es wird aber auch nicht gefördert und finanziert, Alewiten sollen sich vielmehr assimilieren oder zumindest unauffällig bleiben.

Ähnlich zwiespältig stellt sich die Lage der (autochthonen) nichtmuslimischen Minderheiten (Armenier, Griechen, Juden) dar. Einerseits sind sie die einzigen Religionsgemeinschaften, die in einem (durch den Vertrag von Lausanne) rechtlich geregelten Verhältnis zum Staat stehen, in formal-rechtlich abgesicherter Weise über ihre eigenen kulturellen (Schulen, Kirchen) sowie finanziellen (Stiftungen) Ressourcen und außerdem über ein vom Staate nicht angefochtenes Monopol zur Definition ihrer Konfession verfügen; das ist der Grund dafür, daß muslimischerseits bisweilen über eine Benachteiligung der Muslime gegenüber den Minderheiten geklagt wird.⁵³ Andererseits schließt die sunnitisch-muslimische Definition der Nation die Angehörigen der Minderheiten, wenn auch nicht formal-rechtlich, so doch im Bewußtsein weiter Kreise der Bevölkerung aus der türkischen Nation aus.⁵⁴ Der Staat vollzieht diese Ausgrenzung

dadurch, daß er den tatsächlichen Zugang zu den Spitzenpositionen des öffentlichen Dienstes (insbesondere Militär und Polizei) versperrt und die im Lausanner Vertrag zugesicherten Rechte seit Jahrzehnten nur beschränkt gewährt. Nichtautochthone christliche Gemeinden – wie die der deutschen und holländischen Pensionäre, die sich auf Dauer an der türkischen Südküste in Alanya niedergelassen haben, und wie die wachsende Gemeinde türkische Konvertiten zum Protestantismus – haben bislang überhaupt keinen formalen Status.

Die staatliche Elite der Türkei ist bisher nicht bereit, dieses Modell des Laizismus in Frage stellen zu lassen. Die Sorge, religiös-konservative Kräfte könnten liberalere und pluralistischere Regelungen dazu nutzen, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und erneut eine theokratische Ordnung zu errichten, hat seit den frühen Tagen der Republik wenig von ihrer Intensität verloren.

Die Haltung der Bevölkerung zu Religion und Religionsbehörde

Dabei ist die heutige Gesellschaft der Türkei in weiten Teilen eine säkulare Gesellschaft, für die Religion von einem Erklärungsrahmen, mit dessen Hilfe nahezu alles gedeutet und verstanden werden kann, zu einem erklärungsbedürftigen Phänomen geworden ist. Seit mehr als hundert Jahren stellen türkische Intellektuelle typisch säkulare Fragen wie: Warum glauben die Menschen? Woher kommt die Religion? Welche Funktion erfüllt sie?⁵⁵ Seit achtzig Jahren sind in den Schulen und Universitäten der Türkei die positiven Wissenschaften in der Erklärung von Welt und Gesellschaft konkurrenzlos, und das gilt weitgehend selbst

⁵³ »Sie [die nichtmuslimischen Gemeinden] haben die Verwaltung ihrer Stiftungen behalten, aber den muslimischen Gemeinden hat man ein Präsidium für religiöse Angelegenheiten vor die Nase gesetzt«. So Sinan *Tekelioğlu*, Parlamentsabgeordneter für Seyhan auf dem 7. Parteitag der CHP, Protokoll, S. 450, zitiert nach *Kara*, Eine Behörde [wie Fn. 52], S. 231.

⁵⁴ Von den maßgeblichen Theoretikern des türkischen Nationalismus wie Yusuf Akçura und Ziya Gökalp ist der Islam von Beginn an als unverzichtbare Komponente türkischer Identität bestimmt worden. Vgl. für Yusuf Akçura François Gorgeon, *Türk milliyetçiliğinin kökenleri* [Die Wurzeln des türkischen Nationalismus], Ankara 1986, S. 42ff,

und für Ziya Gökalp Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism*, London 1950, S. 100ff.

⁵⁵ Mitunter wird die Frage in radikaler Ablehnung der Religion beantwortet, so von Abdullah Cevdet, der in seiner Schrift »Hadd-i Tedib« (Zum Begriff der Strafe), Istanbul 1912, S. 66 formuliert: »Die Wissenschaft ist die Religion der Erkenntnis, die Religion ist die Wissenschaft der Dummheit«. Andere, den Diskurs über die Religion maßgeblich bestimmende spätmansische und frührepublikanische Intellektuelle, die die Religion in säkularen Kategorien wie sozialstrukturelle Bedingtheit, historischer Fortschritt und in funktionaler Perspektive sahen, sind etwa Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Halil Nimetullah, M. Şemseddin Günaltay, Ahmet Ağaoğlu und Mehmet İzzet.

für die Theologischen Fakultäten.⁵⁶ Auch die herrschende politische Kultur ist säkular. Der politische Streit dreht sich um Fragen wie nationaler Isolatismus versus Einbindung in den Westen, Etatismus und staatszentrierte Wirtschaft versus Öffnung zur Globalisierung und national-türkischer Monismus versus kultureller Pluralismus. Mehr noch, auch die innere Säkularisierung der Religion ist weit fortgeschritten. Zunehmend erfolgen Verständnis und Interpretation der Religion im Rahmen moderner Orientierungen.⁵⁷

Kritik am türkischen Laizismus wird hauptsächlich von den Rändern des religiösen Spektrums vorgetragen: von Angehörigen der christlichen Minderheiten, von Alewiten, überzeugten Atheisten und Liberalen sowie von Sprechern sunnitischer Gemeinden, die sich der Religion in besonderem Maße verpflichtet fühlen. Die Masse der Bevölkerung jedoch hat den türkischen Laizismus angenommen und auch die Religionsbehörde und die Verstaatlichung des Islam weitgehend akzeptiert. Nach einer neueren sozialwissenschaftlichen Untersuchung sehen circa drei Viertel der Bevölkerung keinen Widerspruch zwischen dem Prinzip des Laizismus und der Existenz und Arbeit der Religionsbehörde. Ein gleich hoher Anteil glaubt auch, daß die Behörde die Radikalisierung der Religion verhindere. Ebenso viele bemängeln freilich, daß die Behörde unter starkem Einfluß der politischen Autorität stehe, und weit mehr als die Hälfte der Bevölkerung meint, die Behörde vertrete nur einen Teil der Auffassungen von Islam, die sich in der türkischen Gesellschaft fänden.⁵⁸

Insofern stimmt die Bevölkerung grundsätzlich der Institutionalisierung der Religion in Form einer staatlichen Behörde zu. Die Zustimmung dazu, daß der Staat religiöse Angelegenheiten regelt, zeigte sich auch in früheren Umfragen zum verpflichtenden Religionsunterricht in der Schule, für den sich jeweils

weit über fünfzig Prozent aussprachen.⁵⁹ Gleichzeitig ist sich die Bevölkerung der Gefahr der Instrumentalisierung und Politisierung der Behörde durch die Politik (d.h. die jeweilige Regierung) bewußt und verlangt außerdem, daß sich die Einrichtung ein objektives und umfassenderes Islamverständnis zu eigen mache.

Aus den erwähnten Untersuchungen geht auch hervor, daß große Gruppen der Bevölkerung die Befürchtung der kemalistischen Elite teilen, unbegrenzte Freiheit für die Religion und weitgehende Entstaatlichung des religiösen Lebens führten letztendlich nicht zu größerer Souveränität der Nation, sondern zur Souveränität des Islam über die Nation.⁶⁰ Diese Grundhaltung der Bevölkerung, in der weniger die Forderung nach Selbstbestimmung und Autonomie dominiert als jene nach einem objektiven und gerechten Staat, darf bei einer Beurteilung der türkischen Verhältnisse nicht außer acht gelassen werden.

⁵⁶ Vgl. *Seufert*, The Faculties of Divinity [wie Fn. 26], S. 353–370.

⁵⁷ Die Interpretation der Religion vor dem Hintergrund moderner Orientierungen wurde bei der Behandlung der Reformen des Osmanischen Reichs bereits angesprochen. Heute hat sich eine solche Haltung in breiten Kreisen durchgesetzt. Eindrucksvolle Beispiele sind die Begründung von Frauenrechten aus dem Koran und umweltpolitisches Engagement aus religiöser Motivation. Vgl. für letzteres *Barbara Pusch*, Über den antimodernistischen Umweltdiskurs in der Türkei, Frankfurt a.M. 1997.

⁵⁸ *Kemaleddin Taş*, Türk halkının gözüyle Diyanet [Die Religionsbehörde in den Augen des türkischen Volkes], Istanbul 1995.

⁵⁹ Vgl. *Günter Seufert*, Politischer Islam in der Türkei, Stuttgart 1997, S. 160.

⁶⁰ So zum Beispiel der Präsident des Kassationsgerichtshofs, *Eraslan Özkaya*, in seiner Rede anlässlich der Eröffnung des Justizjahres 2002/03, zitiert in: *Gottfried Plagemann*, Experiences with Secular Legal Systems in the Islamic World, Turkey, a Case Study, Manuskript, Hamburg, 2003, S. 13.

Die Regierungspartei AKP und die Religionsbehörde

Ein großer Teil der Abgeordneten der Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP), die seit November 2002 die Regierung stellt, war zuvor in verschiedenen Parteien des Islamisten Necmettin Erbakan aktiv. Von einer Fortsetzung islamistischer Parteipolitik kann jedoch im Falle der AKP nicht gesprochen werden, denn die Mitglieder der engeren Führungsriege haben bereits in den Vorläuferparteien gegen die Politisierung des Islam Stellung bezogen und ihre neue Partei demokratisch-konservativ ausgerichtet. Im Zuge der Anpassung an die EU-Standards hat die AKP-Regierung wesentliche Schritte zur Liberalisierung und Demokratisierung vollzogen, den christlichen Minderheiten gegenüber Entgegenkommen gezeigt und außerdem eine Diskussion über die Reform von Religion und Religionsverwaltung angestoßen.

Gleichwohl ist die Haltung der Partei zur Verwaltung der Religion durch den Staat widersprüchlich. Einerseits baut die AKP die Religionsbehörde weiter aus und rechtfertigt dies mit den hergebrachten autoritären, auf gesellschaftliche Homogenisierung zielenden Argumenten. Andererseits scheint mit ihr erstmals eine Regierungspartei Wege zur vorsichtigen Entbürokratisierung der Religion zu suchen; maßgebliche Vertreter sprechen von einem eher pluralistischen Religionsverständnis, das letzten Endes nicht mit einem staatlichen Monopol auf die Interpretation der Religion vereinbar ist.

Auch der neue, von der AKP-Regierung eingesetzte Präsident der Religionsbehörde, Ali Bardakoğlu, sieht die Aufgabe seiner Behörde darin, »Zement für die Einheit« einer islamischen Religion in der Türkei zu sein, mit deren Hilfe »die Gesellschaft zusammengehalten wird«.⁶¹ Und ganz wie ihre Vorgänger aus dem Lager der rechten Mitte weisen auch die Abgeordneten der AKP-Regierung alewitische Ansprüche auf gesonderte Repräsentation in der Religionsbehörde und auf rechtliche Gleichstellung mit theologischen Argumenten zurück.⁶² Andererseits ist es der für die Religions-

behörde zuständige AKP-Minister, der zum ersten Mal in der Geschichte der Republik als Regierungsangehöriger die direkte Anbindung der Religionsbehörde an den Ministerpräsidenten kritisiert, ihre mittelfristige Zuordnung zum Staatspräsidenten vorschlägt und sie langfristig in die Autonomie entlassen will.

Zuständiger Staatsminister für die Religionsbehörde ist seit dem Amtsantritt der AKP-Regierung Mehmet S. Aydın. Der Professor für Religionsphilosophie gilt als einer der wenigen Religionswissenschaftler der Türkei mit internationalem Ruf und großer Erfahrung im interreligiösen Dialog. Vor seinem Engagement in der AKP war der 61jährige Akademiker parteilos. Aydın brachte die Diskussion über eine neue Religionspolitik noch vor der Gründung der Partei und zwei Jahre vor ihrem Wahlsieg in Gang. In einer theologischen Fachzeitschrift diagnostizierte er eine Vertrauenskrise zwischen dem republikanischen Staat und Teilen der religiös-konservativen Bevölkerung. Er beklagte nicht zuletzt ein generell niedriges Niveau der einschlägigen Diskussion. In der Türkei sei die Religion primär Gegenstand politischen Streits und Instrument in der politischen Auseinandersetzung und könne deshalb ihre eigentliche Aufgabe nicht erfüllen. In einer modernen Gesellschaft sei es die originäre Funktion der Religion, eine der Quellen für soziale Ethik und eine der Plattformen für eine breite gesellschaftliche Diskussion zu sein. In den entwickelten Ländern Europas wären die Kirchen und andere religiöse Institutionen legitime Teilnehmer am öffentlichen Diskurs, und ihre Beiträge wären Teil eines pluralistischen Forums, das gesellschaftspolitische Partizipation jenseits des Parteienstreits und jenseits parteipolitischer Ideologie ermögliche. In der Türkei da-

Abgeordnete Alaattin Büyükkaya: »Das Alewitentum ist keine eigene Religion.« Büyükkaya wurde von seinem Kollegen Uzunkaya unterstützt, der meinte, man könne die Kulthäuser der Alewiten nicht in ähnlicher Weise als Gebetsstätten ansehen wie die Moscheen (Radikal, 15.3.2003). Vgl. für die solchen Äußerungen zugrundeliegende akademische sunnitische Definition des Alewitentums Sönmez *Kutlu*, Alevilik-Bektaşilik Diyanet'te temsili problemi [Das Problem der Repräsentation der Alewiten-Bektaşiten in der Religionsbehörde], in: İslâmiyat (Theologische Dreimonatschrift), März 2001, und Aleviliğin teolojisi [Die Theologie des Alewitentums], in: İslâmiyat, Juli 2003.

⁶¹ Ali Bardakoğlu, Diyanet işleri Başkanlığı: hukukî dayanağı, yapısı ve fonksyonu [Das Präsidium für Religionsangelegenheiten: Seine rechtliche Grundlage, seine Struktur und seine Aufgaben]. Manuskript des Vortrags auf dem Symposium der Konrad-Adenauer-Stiftung, Istanbul, 24.10.2003, S. 6.

⁶² Bei den Haushaltsberatungen im März äußerte der AKP-

gegen, in der unablässig über die Stellung der Religion in Staat und Gesellschaft gestritten werde, mangelte es religiösen Institutionen wie der Religionsbehörde und den Theologischen Fakultäten an ernsthafter intellektueller Produktivität.⁶³

Reform des Islamverständnisses als Grundlage einer neuen Religionspolitik

Zur Überwindung der genannten Vertrauenskrise zeichnen Aydın und der von ihm ernannte Bardakoğlu ein Bild von den türkischen Muslimen und vom Islam, das sich deutlich von dem der republikanischen Elite unterscheidet. In einem Interview, das Bardakoğlu, damals Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Marmara (Istanbul), fast zwei Jahre vor seiner Ernennung gegeben hatte, unterstrich er, daß der islamische Glaube für »die Türken« alles andere sei als Fanatismus.⁶⁴ Die türkischen Muslime verstünden den Islam eher als allgemeine moralische Richtschnur und sähen in ihm nicht das unübersehbare Gewirr konkreter Einzelnormen, deren Einhaltung ihnen die Anpassung an das moderne Leben und den Kontakt mit Nichtmuslimen unmöglich machen würde. In einer Bevölkerung mit einer solchen Grundhaltung, so die implizite Weiterführung dieser Argumentation, wird die Ausweitung religiöser Bildung nicht zu einer Verengung der Perspektive und zu Fanatismus führen, sondern zu einer weiteren Differenzierung und Intellektualisierung des religiösen Diskurses und damit zu mehr Liberalität und Offenheit. Im gleichen Interview erläuterte Bardakoğlu: »Größeres Wissen bedeutet, mehr Alternativen zu kennen, und damit eine Relativierung der eigenen Sicht und die Einbeziehung anderer Perspektiven. Dogmatisch ist der, der wenig weiß. Viele denken, man werde radikal, wenn man viel von der Religion wisse. Aber die Radikalen [...] wissen wenig von der Religion.«⁶⁵

Ein explizites Plädoyer für individuell unterschiedliche Zugänge zur Religion schließt sich an: »Man

sollte niemals behaupten, ein bestimmter Sachverhalt sei nach dem Koran so oder so zu regeln oder dies oder jenes sei der Wille Gottes. Man sollte statt dessen deutlich machen, daß man von seiner eigenen Einschätzung der Religion spricht. [...] Wenn man sagt, das genau ist die Religion, dann drängt man anderen eine ganz bestimmte Form der Religion auf. In diesem Sinne haben wir [in der Türkei] das Individuum ausgegrenzt und anstelle eines individuellen ein dogmatisches Verständnis von Koran und Islam propagiert.«⁶⁶

In der Lesart der Reformer an der Spitze der Religionsbehörde und im zuständigen Ministerium ist der Islam keine verknöcherte Religion, die den Gläubigen eine moderne, individualistische, pluralistische und tolerante Weltanschauung verwehren würde. Staatsminister Aydın postuliert vielmehr eine »Sensibilität des Islam für individuelle Rechte und Freiheiten« und erklärt: »Der Islam verfügt über große historische Erfahrungen im Umgang mit kultureller Pluralität, Rationalität, religiöser Toleranz und anderen [universellen] Werten. Wir sind angehalten, die Aufmerksamkeit auf diese Werte zu lenken und sie im individuellen und kollektiven Leben zur Geltung zu bringen.«⁶⁷

Aydın begreift religiöses Leben als Funktion der Gesellschaft, für ihn spiegelt religiöses Leben Strukturen der Gesellschaft wider. Wenn Staat und Gesellschaft keinen oder nur einen verkürzten Begriff von Autonomie des Individuums und individueller Freiheit hätten, wenn Kritik und Selbstkritik nicht unverzichtbarer Bestandteil des politischen und sozialen Lebens seien, könnten sie schwerlich im Verhältnis des einzelnen zu seiner Religion eine Rolle spielen. Und wenn der Staat religiöse Institutionen kontrolliere (und instrumentalisieren), werde in ihnen kein Klima der Toleranz, des Pluralismus und der Individualität entstehen, ebensowenig wie in den anderen kulturellen Institutionen (den Universitäten), die unter direkter staatlicher Kontrolle stünden.

Die von Aydın angeregte Diskussion über eine langfristige Enthierarchisierung des religiösen Lebens in der Türkei und seine damit einhergehende Ausdifferenzierung, Pluralisierung und Intellektualisierung kann wohl kaum als Impuls zur islamistischen Formierung der Gesellschaft begriffen werden. Wer auf

⁶³ Mehmet S. Aydın, *Avrupa Birliği, din ve diyanet* [Die EU, die Religion und die Religionsbehörde], in: *İslâmiyat* (Theologische Quartalsschrift), Januar 2001, S. 18.

⁶⁴ Ali Bardakoğlu, *Din Kur'an'dan ibaret değil* [Die Religion besteht nicht nur aus dem Koran, Interview], in: *Radikal*, 27.3.2000.

⁶⁵ Ebd. Ganz ähnlich auch die Äußerungen seines Minister Mehmet S. Aydın, *Dinler ahlak temelinde yakınlaşıyor* [Hinsichtlich der Moral nähern sich die Religionen einander an], in: *Tempo* (Wochenmagazin), 3.7.2003, S. 12–18 (18).

⁶⁶ Bardakoğlu, 27.3.2000. Vgl. zum folgenden die Äußerungen Mehmet S. Aydın in: Mehmet Gündem, *Reform dinde mi dindarlıkta mı?* [Reform der Religion oder Reform der Frömmigkeit], Serie in der Tageszeitung *Milliyet*, 16.–20.2.2004, hier 20.2.2004.

⁶⁷ Aydın, *Avrupa Birliği, din ve diyanet* [wie Fn. 63], S. 19.

die Islamisierung der Gesellschaft mit den Mitteln des Staatsapparats aus ist, wird – als Regierungspartei – schwerlich für die allmähliche Ausgliederung der entsprechenden Bürokratie aus dem Regierungsapparat plädieren. Eher geht es um einen Nachvollzug von vorsichtiger und schrittweiser Entstaatlichung, die in anderen Bereichen bereits fortgeschritten ist.

Aydins Vorstoß scheint von einem klassischen Anliegen republikanischer Politik geleitet zu sein: der (weiteren) Modernisierung des Landes und der Förderung und Erhöhung gesellschaftlicher Leistungskraft und Produktivität. »Alle Freiheiten, jedes Stück Autonomie und Anerkennung, die in der Türkei den Institutionen religiöser Ausbildung, Erziehung und Seelsorge gewährt wird«, formuliert Aydın selbstbewußt, »kommen der türkischen Gesellschaft und dem türkischen Staat in der Form von mehr Vertrauen, mehr Loyalität und [– weil ideologische Reibungsverluste vermieden werden –] mehr Produktivität zugute.«⁶⁸

Tatsächlich geht es – wie zu Beginn der Republik – auch heute darum, den Staat umzubauen, um ihn stärker und effizienter zu machen. Und erneut sind es die westlichen Staaten (Europa und die USA), die als Vorbilder gelten. Der Unterschied zu den Anfangsjahren der Republik liegt darin, daß sich die kemalistische Elite der dreißiger und vierziger Jahre auf den wirtschaftlich und politisch uneingeschränkt souveränen und bisweilen isolationistischen Nationalstaat der Zwischenkriegszeit orientierte, eine Orientierung, die noch heute von Teilen der vom Abstieg bedrohten bürokratischen Elite geteilt wird. Dagegen richtet sich die (religiös)konservative Regierung der AKP, gemeinsam mit der türkischen Bourgeoisie, zunehmend an den liberalen, kulturell und politisch weitgehend offenen Staaten des heutigen Europa aus, die aus der unaufhaltsamen Schwächung des Nationalstaates die Lehre gezogen haben, daß sie ihr Heil in regionaler Kooperation im Rahmen der Europäischen Union suchen müssen.

Vorläufiges Fazit: Vor einer »Europäisierung« der Religionspolitik

Trotz alledem bleibt das Gesamtbild widersprüchlich. Das liberale, auf Eigeninitiative, Individualität und Pluralismus ausgerichtete Islamverständnis der Reformen wird nämlich bislang nicht von einer ernsthaften Initiative zur Gewährung institutioneller Autonomie

der Religionsbehörde, zu ihrem Umbau oder zumindest zur Integration des Alewitentums flankiert. Der von Aydın hergestellte Zusammenhang zwischen Selbstkritik und Intellektualisierung auf der einen Seite und der Gewährung institutioneller Autonomie und Entstaatlichung auf der anderen Seite findet bisher keinen Niederschlag in der Praxis. Mehr noch, das neue Verständnis von Islam scheint erneut Instrument staatlicher Ziele zu sein. So verweist die neue Auffassung von Islam auf Ziele, die in einer demokratischen Gesellschaft für sich selbst stehen und keiner weiteren Rechtfertigung bedürfen: Entstaatlichung des Religionsverständnisses, Hinterfragung von traditionellen politischen und bürokratischen religiösen Autoritäten sowie Individualisierung und Pluralisierung des Religionsverständnisses. Andererseits durchzieht die Funktionalisierung dieser selbstreferentiellen Werte für das Wohl des Staates alle Diskussionen über einen neuen Umgang mit der Religion.

So wird denn auch – mit gegensätzlicher Bewertung – von agnostischer und frommer Seite gleichermaßen diagnostiziert, daß die neue Führung der Religionsbehörde religiöse Normen und Verhaltensvorschriften relativieren und einen Anspruch der Religion auf Regelung aller Lebensbereiche nicht anerkennen will.⁶⁹ Gleichzeitig wird bemängelt, daß keine Rede davon ist, das Interpretationsmonopol der Behörde faktisch in Frage zu stellen, ihre Finanzierung aus allgemeinen Steuermitteln zu überdenken und eine Selbstorganisation religiöser Gruppen zuzulassen.⁷⁰ Statt auf die Verrechtlichung des Verhältnisses der Gläubigen unterschiedlicher Konfessionen und Religionen zum Staat, so der Vorwurf, konzentrierte sich die Führung der Religionsbehörde nach wie vor darauf, eine Lesart des Islam zu propagieren, heute eben eine eher individuellere, pluralistischere und liberalere Lesart. Den Islam zu interpretieren sei jedoch nicht Aufgabe des Staates, dies beispielsweise die Ansicht des liberalen Wortführers Murat Belge, sondern Aufgabe der Gläubigen. Auch der alewitische Intellektuelle Erdoğan Aydın meint, notwendig sei

⁶⁹ Vgl. Ahmet Taşgetiren, Bir hasbihal [Erörterung], in der islamischen Tageszeitung Yeni Şafak, 27.11.2003, und Murat Belge, Çağdaşlaşma [Modernisierung], in: Radikal, 21.11.2003.

⁷⁰ Entsprechend meint der Religionshistoriker İsmail Kara, die religiös gebundenen Schichten würden nicht die Verfassung der Religionsbehörde als das entscheidende Problem betrachten, sondern das anhaltende Verbot der Orden, die früher den Volksislam bestimmten (persönliche Mitteilung am 8.4.2004.)

⁶⁸ Ebd. [Hervorhebungen nicht im Original].

nicht eine neue, liberalere Definition des Islam durch die staatliche Behörde, sondern ein Ende staatlicher Religionspolitik und die Gewährung religiöser Meinungsfreiheit für alle Gruppen.⁷¹

Abschied vom politischen Islam und Minderung der Spannung im Verhältnis zur Staatselite

Die Politik der AKP gegenüber der Religionsbehörde wird verständlich, wenn der politische Kontext reflektiert wird, in dem die Partei agieren muß. Die Neudefinition des Islam in individuellen, pluralistischen und liberalen Kategorien setzt die Diskussion der ehemaligen Islamisten fort, die vor vier Jahren in der Tugendpartei begonnen hatte. Die damalige Kritik der Gruppe um den heutigen Ministerpräsidenten Recep Tayyip Erdoğan, den heutigen Außenminister Abdullah Gül und den heutigen Parlamentspräsidenten Bülent Arınç an einem kollektivistischen und damit leicht politisierbaren Islam wird jetzt über die Leitung der Religionsbehörde in deren Beamtenschaft und über die Massenmedien in die Bevölkerung getragen. Das Bemühen um Entpolitisierung des Islam ist gleichzeitig ein Wink an die kemalistische Elite, ihre Sicht auf den Islam zu revidieren. Die Neudefinition der Religion soll außerdem dazu beitragen, die konservative Bevölkerung mit den westlichen Werten der Elite wie Individualismus, Intellektualismus und Offenheit für andere Religionen und Kulturen zu versöhnen. Gleichzeitig wird die konservative Bevölkerung ihrerseits in neuem Lichte dargestellt und die Auffassung der kemalistischen Elite bestritten, das Volk sei allzeit bereit, sich im Namen der Religion gegen die Verwestlichung zu wenden.

Die Politik der AKP zielt vor diesem Hintergrund einerseits auf eine religionsinterne Säkularisierung der Gesellschaft, die die begonnene Modernisierung weiterführt und in alle Bevölkerungsschichten treibt, und dient andererseits dem Abbau von Spannungen mit der Elite, sie festigt insofern die Legitimation der AKP-Regierung. Das neue, liberale Islamverständnis ist im Hinblick auf beide Ziele funktional.

Für den tatsächlichen Umbau der Religionsbehörde und/oder die Integration des Alewitentums in die Behörde läßt sich gleiches nicht ohne weiteres sagen. Zu groß sind die Ängste (sowohl der Elite als auch der

Partei) vor konfessionellem Streit in der Bevölkerung, und die rechtliche Gleichstellung des Alewitentums kann der AKP kein so originäres Anliegen sein wie die Beseitigung des innergesellschaftlichen Feindbildes Islam und die Sicherung ihrer eigenen Legitimation.

Integration des Alewitentums in das bestehende System

Die Ausrichtung ihrer Politik auf Europa wird die Regierung jedoch früher oder später veranlassen, Veränderungen auch auf institutioneller Ebene anzugehen. Die diskutierte Zulassung eines pluralistischen Islamverständnisses erleichtert entsprechende Maßnahmen und damit einen späteren Umbau der Religionsbehörde und eine Neugestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion.

Seit der Regierungszeit der AKP mehren sich zudem die Anzeichen für einen liberaleren Umgang mit religiöser Vielfalt in der Türkei. Schon hat sich das Präsidium mit einem Schreiben an die Theologischen Fakultäten gewandt und um Stellungnahmen zur Neudefinition seiner Aufgaben im Zuge der EU-Mitgliedschaft gebeten. Gleichzeitig wird die Initiative einer alewitischen Stiftung geduldet, die eine eigene zivile Dachorganisation für die alewitische Geistlichkeit gegründet hat und damit die Religionsbehörde zu konkreten Schritten der Integration der Alewiten drängen will.⁷² Unter den Theologen der Religionsbehörde und der Theologischen Fakultäten, die in der Vergangenheit eine eigene Repräsentation des Alewitentums in der Behörde rundweg ablehnten, werden jetzt Mittelwege diskutiert.

Aufgefordert vom Politischen Büro des Generalsekretariats Europäische Union beim Außenministerium hat der Istanbuler Rechtswissenschaftler Hüseyin Hatemi Vorschläge für eine Neugliederung der türkischen Religionsverwaltung unterbreitet. Hatemi hat die Gründung eines Staatsministeriums für öffentliche religiöse Dienste (Dinî Kamu Hizmetleri'nden Sorumlu Devlet Bakanlığı) nach aserbaidchanischem Vorbild vorgeschlagen. Dieses Ministerium soll zwei nach Konfessionen getrennten Religionsbehörden für die sunnitischen und die schiitischen Muslime vorstehen, alternativ soll die jetzige Religionsbehörde um eine schiitische Abteilung erweitert werden. Hatemi, der als Fachmann für Islam- und

⁷¹ Erdoğan Aydın, Diyanet Başkanı neyi temsil ediyor? [Wofür steht der Präsident der Religionsbehörde?], in: Radikal-İki, 26.10.2003.

⁷² Vgl. Aleviler'e Diyanet [Den Alewiten eine Religionsbehörde], in: Radikal, 6.11.2003.

Religionsfragen gilt, nimmt in seiner Begründung für die Einrichtung einer schiitischen Abteilung auf die sunnitischen Theologen Bezug, nach deren Einschätzung große religiöse und weltanschauliche Unterschiede im Alewitentum bestehen. Als kanonisierte Konfession böte sich nur die Zwölferschia zur Integration der Alewiten an, meint Hatemi. Die volksreligiösen Zweige des Alewitentums sieht er – im Einklang mit dem Großteil der türkischen Theologen und Religionswissenschaftler – als Teil der türkisch-islamischen Ordenstradition (*tarikât*) und verweist für ihre Institutionalisierung auf zivilrechtliche Organisationsformen.⁷³

Die Realisierung von Hatemis Vorschlag würde einerseits die spannungsreiche Identifikation des Staates mit einer (der sunnitischen) Version des Islam relativieren, und andererseits würden prinzipiell zivilgesellschaftliche Organisationen semi-religiöser Art legalisiert. Gebündelt brächten beide Maßnahmen einen großen Zuwachs an religiösem Pluralismus, an Gleichbehandlung und Entstaatlichung.

Verbesserung des Status der nichtmuslimischen Gemeinden

Was die nichtmuslimischen Gemeinden betrifft, wurden bisher im Rahmen der Anpassung an EU-Standards neue Regelungen erlassen, die die Verfügungsgewalt der nichtmuslimischen Stiftungen über ihre Immobilien ausweiten. Darüber hinaus diskutiert das bereits genannte Generalsekretariat Europäische Union erstmals die Möglichkeit, die nichtmuslimischen Gemeinden, die heute ausschließlich als Stiftungen zur Immobilienverwaltung organisiert sind, als Körperschaften des Öffentlichen Rechts (*kamu tüzel kişilik*) zu institutionalisieren. In dem Gesetzesentwurf Professor Hatemis für das Generalsekretariat ist ein solcher Status nicht nur für das Ökumenische Patriarchat der Orthodoxen Kirche, für das Armenische Patriarchat und für das Türkische Oberrabbinat vorgesehen, deren Gemeinden bislang (trotz aller Einschränkungen) am meisten von den Garantien des Vertrags von Lausanne profitieren konnten. Erstmals wird auch die Stellvertretung des Patriarchen der Assyrischen Kirche den drei genannten Gemeinden gleichgestellt, sie soll ebenfalls in den Genuß von

Körperschaftsrechten kommen.⁷⁴ Die mit Rom unierten Kirchen sollen nach einem an das deutsche Konkordatsystem angelehnten Vertrag mit dem Vatikan ebenfalls in einer Körperschaft zusammengefaßt werden, während die relativ jungen türkischen protestantischen Gemeinden eine direkte Vertretung im neuen Religionsministerium erhalten sollen. Die Priester sollen in Eigenregie der Körperschaften ausgebildet werden. Schon verkünden Sprecher des Außenministeriums die Absicht zur Wiedereröffnung des griechisch-orthodoxen Priesterseminars auf der Istanbuler Insel Heybeliada.

Ob alle diese Pläne umgesetzt werden können, ist noch offen. Die Diskussionen und Vorbereitungen zeigen jedoch, daß sich die Republik Türkei im Zuge des EU-Prozesses erstmals ernsthaft mit einer Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Religion beschäftigt, die den europäischen Standards von Verrechtlichung, Gleichbehandlung und religiösem Pluralismus innerhalb des historisch gewachsenen Systems entgegenkommt. Auch in der Religionspolitik scheint die Perspektive des Beitritts einen »Europäisierungsschub« auszulösen.

⁷³ Persönliche Mitteilung am 8.4.2004. Damit ist – ähnlich wie bei Kara – die mittelfristige Aufhebung des Ordensverbots impliziert.

⁷⁴ Hüseyin Hatemi, Cemaat vakıflarına ilişkin kanun tasarısı [Gesetzesentwurf bezüglich Stiftungen nichtmuslimischer Gemeinden], Istanbul, 16.1.2004.

Abkürzungen

AABK	Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu (Europäische Föderation der Alewitenvereine)
ABKB	Alevi Bektaşî Kuruluşları Birliği (Union der Alewiten-Bektaşiten-Vereine)
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi (Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei)
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi (Republikanische Volkspartei)
DİTİB	Diyanet İşleri'nin Türk-İslam Birliği (Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion)
DP	Demokrat Partisi (Demokratische Partei)
EU	Europäische Union
FP	Fazilet Partisi (Tugendpartei)
MNP	Millî Nizam Partisi (Nationale Ordnungspartei)
PKK	Partiya Karkerên Kurdistan (Arbeiterpartei Kurdistans)
RP	Refah Partisi (Wohlfahrtspartei)
TRT	Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu (Türkische Radio- und Fernsehgesellschaft)
VIKZ	Verband der Islamischen Kulturzentren